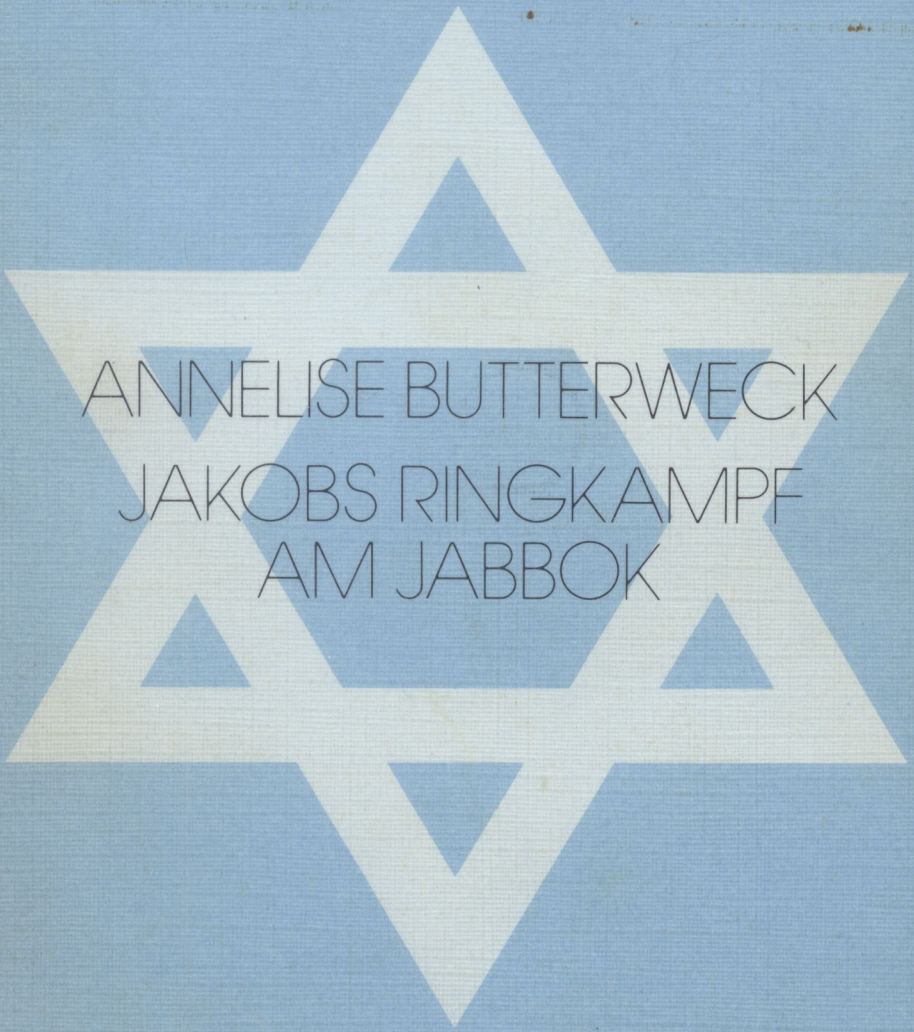
JUDENTUM
UND UMWELT



ANNELISE BUTTERWECK

JAKOBS RINGKAMPF AM JABBOK

3

Herausgegeben von
Prof. Dr. Dr. Johann Maier

PETER LANG

Jakobs Ringkampf am Jabbok

JUDENTUM
UND UMWELT

Herausgegeben von
Prof. Dr. Dr. Johann Maier

Band 3

Verlag Peter Lang
FRANKFURT AM MAIN · BERN

ANNELISE BUTTERWECK

JAKOBS RINGKAMPF AM JABBOK

Gen. 32,4ff in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter

Verlag Peter Lang
FRANKFURT AM MAIN · BERN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Butterweck, Annelise:

Jakobs Ringkampf am Jabbok : Gen. 32,4 ff in d.
jüd. Tradition bis zum Frühmittelalter / Anne=
lise Butterweck. - Frankfurt am Main ; Bern :
Lang, 1981.
(Judentum und Umwelt ; Bd. 3)
ISBN 3-8204-5944-8
NE: GT

ISBN 3-8204-5944-8

© Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1981

Alle Rechte vorbehalten.
Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocard, Offset verboten.

Druck und Bindung: fotokop wilhelm weihert KG, darmstadt

Meiner lieben Mutter, die zu früh
starb, meinem Vater und meinen
Geschwistern zugeeignet.

Vorwort

Die Ausarbeitung meiner 1978 vorgelegten Magisterarbeit zur Dissertation bot mir die Möglichkeit, dieses außerordentlich reizvolle Thema neu zu durchdenken, die Arbeit auf Grund mir bis dahin unbekannter Forschungsarbeiten umzuarbeiten und durch zusätzliche Quellen, vor allem aus dem rabbinischen Schrifttum, zu erweitern.

Besonders anregend und weiterführend war außerdem das im Sommersemester 1980 von Herrn Professor Dr.Dr. J. Maier geleitete Seminar "Rabbinische Polemik gegen Esau/Edom/Rom". Auch sonst verdanke ich ihm mancherlei Anregungen und Hinweise sowie die Aufnahme dieser Arbeit in die von ihm herausgegebene Reihe "Judentum und Umwelt", wofür ich ihm hiermit herzlich danken möchte.

Mein besonderer Dank gilt außerdem Frau L.Weiland, die sich bereiterklärte, das Manuskript druckfertig herzustellen.

Inhalt

A Einleitung (I - IV)

B Wandlungen im Verständnis der Ringkampferzählung (1 - 191)

I Analyse und Interpretation der Ringkampferzählung auf Grund moderner exegetischer Untersuchungen (1 - 43)

1. Die literarische Gestaltung des Textes (1 - 18)
2. Der überlieferungsgeschichtliche Prozeß des Textes (19 - 35)
3. Die Vielschichtigkeit der Textaussage unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zum Kontext (36 - 43)

II Die Aktualisierung der Ringkampferzählung in der polemischen Predigt des Propheten Hosea (44 - 5o)

III Das Verständnis der Ringkampferzählung im Bereich des hellenistischen Judentums (51 - 71)

1. Die politische Akzentuierung der Ringkampferzählung bei Josephus ((51 - 56)
2. Die Spiritualisierung der Ringkampferzählung im Buch der Weisheit (57 - 61)
3. Die allegorisierende Interpretation der Ringkampferzählung bei Philo von Alexandrien (62 - 71)

IV Das Verständnis der Ringkampferzählung in der rabbinischen Literatur (72 - 165)

1. Vorbemerkungen zur Entwicklung der Engelvorstellung in den Targumim (72 - 74)
2. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Seder wjšlḥ (75 - 9o)

3. Die thematische Ausgestaltung der Rolle des Engels in der Ringkampferzählung (91 - 135)
a)Die Rolle des Engels im Konflikt zweier konkurrierender Herrschaftsansprüche (91 - 112)
b)Die Rolle des Engels im Streit um den Vorrang des religiösen Anspruchs (113 - 128)
c)Die Rolle des Engels als Ausdruck paränetischer Wegweisung zu praktischer Gebotserfüllung (129 - 135)
4. Das Verhältnis der verschiedenen Engelrollen zueinander (136 - 14o)
5. Die paradigmatische Bedeutung Jakobs im Licht der Ringkampferzählung (141 - 165)
a)Die Einzigartigkeit Jakobs im Sinne des Erwählungsanspruchs Israels (141 - 143)
b)Das Geschick Jakobs als Widerspiegelung der Geschichte Israels im Sinne des rabbinischen Geschichtsbildes (144 - 151)
c)Jakobs Beziehung zur Schöpfungsordnung und zum Land Israel (152 - 159)
d)Jakob als Typos des Gerechten (16o - 163)
e)Jakob im Dienst der Verherrlichung Gottes (164 - 166)

V Nachwirkungen rabbinischer sowie philonischer Interpretationselemente und Neuorientierung im Bereich der apokryphen Literatur ("Das Gebet Josephs") (167 - 172)

VI Ausblick auf Nachwirkungen des jüdischen Verständnisses der Ringkampferzählung und auf antijüdische Polemik bei den Kirchenvätern einschließlich rezeptionsgeschichtlicher Folgen an der Schwelle zur Neuzeit (173 - 188)

VII Ausblick auf die frühmittelalterliche Exegese der Ringkampferzählung, verdeutlicht am Beispiel Raschis (189 - 191)

C Abschließende Betrachtung (192 - 2o3)

Einleitung

Das Thema "Jakobs Ringkampf am Jabbok" (Das Verständnis von Gen.32,4ff. in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter) ist von ganz besonderer Faszination. Die Fremdartigkeit des Textes, der "uns nur als ein äußerst kompliziertes Mosaik erhalten"[1] ist, reizt zur Entschlüsselung, und die Fülle seiner Aspekte lädt ein zum Fragen und Nachdenken. Vor allem aber ein Gesichtspunkt fesselt gerade den Leser, der nach dem Wesen des Judentums fragt, nämlich die mit diesem Text verknüpfte Selbstdarstellung Israels. Er kann erwarten, daß er hier eine wesentliche Seite des jüdischen Selbstverständnisses kennenlernt, denn der Name "Israel" und seine Deutung bilden eine, wenn nicht die wichtigste Komponente des Textes.

Angesichts der vielen Forschungsarbeiten zu dem biblischen Text selbst, angefangen von Gunkel bis hin zu den französischen Strukturalisten und deren Nachfolgern wird ihm gezeigt, wie verschieden der Text, vor allem im Bereich der historisch-kritischen Methode, ausgelegt wurde und wird. Aber der ganze Reichtum der mit diesem Text verbundenen Auslegungen offenbart sich ihm erst, wenn er die jahrhundertelange Wirkungsgeschichte mit ins Auge faßt. Er kann nun die Wandlungen im Verständnis des Textes verfolgen und mit Staunen feststellen, welche Vielfalt, inhaltlich und formal gesehen, in sprachlich, geographisch und geistesgeschichtlich verschiedenen Räumen sich ihm hier darbietet.
Im einzelnen führt der Weg vom Genesistext zu der kurzen Darstellung der Ringkampferzählung im 12. Kapitel des Buches Hosea und von dort in den Bereich des hellenistischen Judentums. Hierher gehört zunächst die deutende Paraphrase des Josephus aus den "Antiquitates Judaicae", die sich verhältnismäßig eng an den Bibeltext anschließt, sodann die knappe, aber inhalt-

1) C.Westermann, Die literarische Gestalt der Vätergeschichten und ihre traditionsgeschichtliche Bearbeitung, in: Erträge der Forschung, 48, Genesis 12-5o, 1975, S.53.

reiche Bezugnahme auf Jakobs Ringkampf im Buch der Weisheit und schließlich die Ausdeutung wesentlicher Züge der Ringkampferzählung bei Philo von Alexandrien, die sich in verstreuten Partien seiner Werke findet. Wie man sieht, folgt die Anordnung der Texte nicht dem Grundsatz der Chronologie, sondern richtet sich nach dem Prinzip der Steigerung, d.h. der Gedankenreichtum und rhetorische Glanz der Interpretation Philos erweist sich als der Höhepunkt dieses Traditionszweiges. Daran schließen sich die reichen Traditionen des rabbinischen Zeitalters und des Frühmittelalters an. Targum, Talmud und Midrasch bergen Auslegungen verschiedener Gattungen und zeichnen sich zumeist durch Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit aus. Hierher gehören auch die großen Midraschanthologien aus dem Mittelalter, die viele alte Stoffe enthalten. Eine chronologische Reihenfolge verbietet sich hier natürlich von selbst, da große Unsicherheit in der Datierung der Texte herrscht. Vielmehr erfolgt die Anordnung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten, d.h. nach bestimmten Themenkreisen, die sich aus dem Charakter der Einzelüberlieferungen ergeben.

Die beiden folgenden Kapitel des Hauptteils sind im wesentlichen solchen Traditionen gewidmet, die die bisher behandelten voraussetzen und vom rezeptionsgeschichtlichen Standpunkt aus besonders interessant sind, aber außerdem auch völlig neue Gesichtspunkte bieten. Es handelt sich um das "Gebet Josephs", einen Text aus der apokryphen Literatur, und um mehrere Kommentierungen der Ringkampferzählung von seiten bedeutender Kirchenväter, und zwar sowohl aus dem orientalischen wie auch aus dem okzidentalen Bereich. Den Abschluß bildet ein kurzer Überblick über die Auslegung Raschis als Beispiel für frühmittelalterliche Exegese.

Es bleibt noch zu bemerken, daß ich bewußt darauf verzichtet habe, auf die halachischen Erörterungen einzugehen, die sich mit dem - erst sekundär zugefügten - Speisetabu im letzten Vers unserer Erzählung beschäftigen, da dies zu weit geführt hätte.

Bei all diesen Überlegungen zur Auslegungsgeschichte des Textes gilt es zu bedenken, daß das Verständnis der Ringkampferzählung, so wie es sich in der jüdischen Tradition darbietet, erst dann dem Leser voll erschließt, wenn er ihren "Sitz im Leben" beachtet, d.h. ihre Einbettung in den synagogalen Gottesdienst. Hier erscheint sie nämlich im Rahmen der Torahvorlesung innerhalb des Torahabschnittes, der mit Gen.32,4 beginnt und nach seinem Anfangswort seit alters "wjšlḥ" heißt. Im Bereich Palästinas, wo er "Seder" genannt wurde, während er in der Diaspora "Paraschah" hieß - eine Bezeichnung,die sich schließlich durchgesetzt hat und heute überall gebraucht wird, auch in Israel - gehörte er in den Zusammenhang des dort üblichen ca. drei Jahre umfassenden Zyklus' der Torahvorlesung (b-Meg.29b). Danach war der ganze Pentateuch in 153, 155 oder 167 "sedarim" - die Einteilung variierte im einzelnen - eingeteilt. Demgegenüber hatte sich in Babylonien und in anderen Bereichen der Diaspora ein einjähriger Zyklus entwickelt, wonach der Pentateuch 54 Abschnitte bzw. "Paraschen" enthielt - eine Einteilung, die allgemein bis heute üblich ist. Im Falle des Seder wjšlḥ bedeutet dies, daß einer der im dreijährigen Zyklus gebräuchlichen Abschnitte bis Gen.33,17 reichte, wie dies die Biblia Hebraica Stuttgartensia durch die in ihrem Druck verwendeten Zeichen erkennen läßt, während die Paraschah nach dem einjährigen Zyklus bis zum Ende von Gen.36.reicht.
Sehr wichtig für das Verständnis des Torahabschnitts ist ferner die ihm zugeordnete Haftarah, der Prophetenabschnitt, der die Schriftlesung beschließt. Dieser Brauch, dessen Ursprung im dunkeln liegt, wird in der Mischnah (Meg.4,1-2) erwähnt, und auch im Neuen Testament wird darauf Bezug genommen (Lk.4,17 und Act.13,15). Maßgebend für die seit alters dafür vorgesehenen Texte war eine gewisse thematische Verwandtschaft zwischen Torahabschnitt und Haftarah. Dabei herrschte keine Einheitlichkeit in der alten Synagoge, denn es gab verschiedene Haftarot in den Gemeinden. So sind zum Seder wjšlḥ drei Haftarot bezeugt: Jes.21, 11ff., Joel 4,13ff. und das Buch Obadja, das sich schließlich

im ganzen Bereich des sefardischen Judentums durchgesetzt hat. Daneben hat sich im aschkenazischen Judentum eine andere Tradition gebildet: Hier wird Hos.11,7-12,12 als Haftarah gelesen. Ein deutliches Zeichen für die enge Beziehung von Torahabschnitt und Haftarah findet sich überdies in der liturgischen Dichtung, und zwar in der sog. "Qerobah".

I. Analyse und Interpretation der Ringkampferzählung aufgrund moderner exegetischer Untersuchungen

1. Die literarische Gestaltung des Textes

Die Geschichte vom Ringkampf Jakobs am Jabbok (Gen.32,23-33) gehört innerhalb des dreijährigen Zyklus' der synagogalen Torahlesung, aber auch innerhalb des einjährigen Zyklus', der der beherrschende wurde, zu dem Seder, der mit Gen.32,4 beginnt, also mit dem letzten Teil der Jakob-Esau-Erzählungen, der zu ihrem Höhepunkt und Abschluß führt, nämlich zur Begegnung zwischen Jakob und Esau und zu ihrer Versöhnung.
Der Beginn dieses Seder, der mit den Worten anfängt: "Jakob sandte Boten vor sich her zu Esau, seinem Bruder...", ist markiert durch die Vorbereitungen Jakobs auf das bevorstehende Treffen mit Esau. Jakob, der gerade in Machanajim in Gilead gezeltet hatte (Gen.32,3), befindet sich auf der Wanderung von Mesopotamien zurück ins verheißene Land. Diese Reise basiert auf der Verheißung von Gen.28,15 und auf dem Befehl Gottes (31,13), der in unserem Seder wiederaufgenommen wird (32,1o), ins Land seiner Väter zurückzukehren. Genau an dem Punkt, wo Jakobs Vorbereitungen zum Abschluß gelangt sind und es sich entscheiden muß, ob die Begegnung zwischen den beiden Brüdern feindlich oder freundlich verlaufen wird, und wo er im Begriff ist, das verheißene Land nach zwanzigjähriger Abwesenheit wieder zu betreten, beginnt die Erzählung von Jakobs Ringkampf am Jabbok. Hier werden allerdings Esau und das bevorstehende Ereignis mit keinem Wort erwähnt; nur die geographische Lage[1] - der Fluß Jabbok und der Ort Pnuel lagen auf der Reiseroute zwischen Machanajim und der Jordanfurt bei Sukkot, die Jakob vor seiner Ankunft in Sichem überquerte (Gen.33,17) - paßt zu dem berichteten Geschehen. So gewinnt man den Eindruck, daß es sich hier um einen Einschub handelt, der nachträglich in den vorliegenden

1) Vgl. Archäologisches Lexikon zur Bibel, ed. A.Negev, Jerusalem 1972, S.298.

Zusammenhang eingeschaltet wurde,wie die meisten Forscher seit Gunkel[2] annehmen. Man kann nämlich die Erzählung ganz aus ihrem jetzigen Kontext herauslösen, ohne daß die Kontinuität des Geschehens Einbuße erlitte.

Als weiteres Argument dafür, daß wir hier eine ursprünglich selbständige Einzelüberlieferung vor uns haben, kann mit Gunkel[3] der Umstand genannt werden, daß die schwere Hüftverletzung, von der in V.26 und V.32 die Rede ist, im folgenden nicht nur mit keinem Wort erwähnt wird, sondern überhaupt nicht vorhanden zu sein scheint, denn nach Gen.33,3 stellt sich Jakob an die Spitze des Zuges und geht vor ihm her, ohne daß ihm dies Beschwerden verursacht.
Vor allem aber wirken die Verse 23 - 25a, die jetzt die Einleitung der Erzählung bilden, so, als hätten sie - zumindest in dieser Form - nicht von vornherein zum ursprünglichen Bestand dieser Geschichte gehört. Mehrere Beobachtungen erwecken diesen Eindruck: Einmal steht V.23b, in dem von Jakobs Überquerung der Jabbokfurt berichtet wird, im Widerspruch zu V.32b, denn hier sieht es so aus, als sei der Übergang bei Pnuel - vorausgesetzt, die in dem angeführten Vers benutzte Verbform ʿbrist in diesem Sinne zu verstehen[4] - erst nach siegreich bestandenem Kampf erfolgt, und zum zweiten bildet V.24 eine ausgesprochene Dublette zu V.23. Hinzu kommt der Umstand, daß in der eigentlichen Handlung der Erzählung Jakobs Familie überhaupt nicht erwähnt ist.
In diesen Unstimmigkeiten - abgesehen von scheinbaren Dubletten und Spannungen innerhalb der Erzählung - fand die ältere Forschung im Gefolge Gunkels den Ansatzpunkt dafür, eine bis ins einzelne gehende Quellenscheidung durchzuführen, bei der sie einen Teil der Verse dem Jahwisten und den anderen dem Elo-

---

2) H.Gunkel, Genesis, 1922, S.365; vgl. auch Noth,M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, S.111.

3) Genesis, S.365.

4) Vgl. G.Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok (Gen.32,23-33) - eine genuin israelitische Tradition? Erfurt 1977, S.36.

histen zuschrieb. Demgegenüber ist man in der neueren Forschung[5] mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt, daß hier die Hand des Redaktors am Werk war, während die Unausgeglichenheiten der Erzählung selbst auf einen langen überlieferungsgeschichtlichen Prozeß, also auf ein vorliterarisches Stadium, zurückgeführt werden, wie das folgende Kapitel zeigen wird. Ich verzichte daher auf eine nochmalige Behandlung der verschiedenen, beträchtlich voneinander divergierenden Theorien.

Auch die Lösungsvorschläge der Ausleger, die in den einleitenden Versen redaktionelle Bearbeitung des Textes oder redaktionelle Zutat erblicken, weichen im einzelnen nicht unerheblich voneinander ab.

So spricht manches dafür, daß V.23b und 24b zum Anfang der alten Einzelerzählung gehörten, wie etwa Hermisson[6] annimmt. Er glaubt nämlich, der Kampf sei auf dem linken Jabbokufer zu lokalisieren, zumal sich auf derselben Seite auch Pnuel, das er in dem tell ed-dahab esch-scherki vermutet, befunden habe. Es sei damit zu rechnen, daß diese Verse durch V.23a und 24a, in denen die für den weiteren Verlauf des Geschehens wichtige Familie erwähnt wird, mit dem Kontext verklammert worden seien. Diese Lösung - allerdings müßte man dann konsequenterweise auch V.25a als sekundär ansehen, weil dieser Vers voraussetzt, Jakob habe sich vorher in Gesellschaft anderer befunden - erscheint insofern recht ansprechend, als damit die Ortsangabe m<br jbq fest in der Erzählung selbst verankert wäre und so der Schauplatz des Geschehens von vornherein klar umrissen worden wäre. Denn es ist schlecht vorstellbar, daß eine so konkrete Ortsbezeichnung rein redaktionelle Zutat sein sollte.

Allerdings verliert dann der Übergang über den Jabbok, den man sich demnach als eine relativ gefahrlose und nebensäch-

---

5) Vgl. z.B. K.Elliger, Der Jakobskampf am Jabbok, 1966, S.142ff.; F.v. Trigt, La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq, 1958, S.280ff.; H.J.Hermisson, Jakobs Kampf am Jabbok, 1974, S.239ff.

6) Jakobs Kampf, S.241.

liche Angelegenheit vorzustellen hätte, seine - wie noch zu zeigen wird - zentrale Bedeutung. In mancher Beziehung einleuchtender erscheint demgegenüber die von Hentschel[7] gebotene Lösung. Er hält den gesamten Passus, also V.23 - 25a, für sekundär, weil eine Überquerung der Jabbokfurt vor dem Bestehen des Kampfes, vor allem angesichts von ʿbr in V.32b, nicht sehr sinnvoll wirkt. Danach wäre V.23 dem Redaktor zuzuschreiben, während V.24 - 25a als Glossierung dieses Verses anzusehen wäre, und zwar als Korrektur des Vorausgehenden.[8] Auffallend sind jedenfalls der Widerspruch zwischen Gen.32,14. 22 einerseits und Gen.32,23 andererseits und die beiden Hiphilformen der Wurzel ʿbr , die an die Stelle der Kal-Form in V.23 getreten sind. Möglicherweise wollte der Glossator damit andeuten, daß Jakob in Wirklichkeit gar nicht hinüberging, sondern den Zug vom rechten Ufer aus dirigierte und überwachte.[9] Wieder eine andere Lösungsmöglichkeit schlägt A. de Pury[10] vor, der der Meinung ist, V.23 sei "der eigentlichen Erzählung fremd", während "VV.24 - 25a, wonach der Übergang des Jabboks durch den Angriff vereitelt werden soll, eher normativ" seien.

Will man möglichst alle diese Argumente berücksichtigen, so könnte man sich eine Lösung vorstellen, die von dem Vorschlag Hermissons ausgeht, aber gleichzeitig versucht, den Bedenken Hentschels und de Purys Rechnung zu tragen.

Danach könnte die mutmaßlich ursprüngliche Einleitung folgendermaßen ausgesehen haben: wjqm wjʿbr ʾt mʿbr jbq , ganz ähnlich

---

7) Jakobs Kampf am Jabbok, S.35f.

8) Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok, S.36: "Die VV.24 und 25a korrigieren nun den V.23 dahingehend, daß Jakob nach der Überführung seiner Familie wieder an das Ausgangsufer zurückkehrt."

9) Vgl. O.Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, 1959, S.96: "Das Zurückbleiben Jakobs auf dem diesseitigen Ufer findet innerhalb der vorliegenden Erzählung seine ganz einfache Erklärung in der Pflicht des Herren, solange an der Furt stehen zu bleiben, bis alle glücklich das gefährliche Wasser passiert haben."

10) Jakob am Jabbok, Gen.32,23-33, 1979, S.31.

wie der Satz aus Gen.31,21 wjqm wj'br 't hnhr. Alles andere wäre dann redaktionelle Bearbeitung mit dem Ziel, diesen Text den Erfordernissen des Kontextes und der Erzählung selbst anzupassen. Allerdings würde ich in der so verstandenen Einleitung in Anlehnung an P.Volz[11] lieber eine Art zusammenfassende Vorwegnahme[12] des Folgenden, damit also auch des Ergebnisses, sehen (ähnlich wie Gen.1,1, wo es sich ebenfalls um eine überschriftartige Vorwegnahme des Folgenden handelt); dann wäre die Erzählung als solche die konkrete Ausführung im einzelnen.

Ein weiteres literarisches Problem liegt in der Frage, welcher der beiden Quellenschriften,der jahwistischen oder der elohistischen, diese Erzählung möglicherweise zuzuordnen ist. Die meisten Forscher[13] halten sie ganz selbstverständlich für jahwistisch, ohne dies allerdings immer genau zu begründen. Als Hauptargument dafür dient - neben stilistischen Erwägungen - die Ähnlichkeit der allgemein dem Jahwisten zugeschriebenen Szene vom nächtlichen Überfall Jahwes auf Mose in Ex.4,24 - 26, ein Argument, das nur bedingt einleuchtet, da in unserem Text - im Gegensatz zum Exodustext - der Gottesname Jahwe selbst nicht vorkommt.
Wie schwierig es ist, hier eine Entscheidung zu fällen, hat v.Trigt[14] gezeigt, der plausible Gründe dafür anführt, die

---

11) Vgl. P.Volz, W.Rudolph, Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik? 1933, S.117: "Man kann... V.23 als eine zusammenfassende Einleitungsnotiz ansehen und V.24 als Ausführung im einzelnen."

12) Vgl. S.Talmon, Darkê has-sippûr bam-miqrâ' , 1968, über die Rolle der haqdāmāh in der biblischen Kurzerzählung, S.28ff.

13) Z.B. Elliger, Jakobskampf; v.Rad, Das erste Buch Mose, in: ATD 1956; Hermisson, Jakobs Kampf; A.de Pury, Jakob am Jabbok u.a.

14) La lutte S.29off.; vgl. auch Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok, S.15ff., der sie als "vorgegebene kleine Einheit" ansieht, die "eine einst selbständige Tradition darstellt", die von Haus aus weder jahwistisch noch elohistisch sei.

Erzählung sowohl J als auch E zuzuordnen. Bedenkt man außerdem, wie sehr die Problematik der Quellenscheidung heute neu diskutiert[15] wird und wie etwa die mutmaßliche Theologie des Jahwisten in Frage gestellt wird, so wird eine derartige Klassifizierung noch fragwürdiger.
Faßt man nun die literarische Gestaltung der kleinen Erzählung nach ihrer äußeren Form als Ganzes ins Auge, so sieht man, wie klar der Text gegliedert ist und wie kunstvoll das Spiel der verschiedenen Motive seine Struktur bestimmt. Deutlich lassen sich hierbei drei in sich wiederum gegliederte Teile unterscheiden:

I. Einführung in Ausgangssituation, sowie in Zeit und Ort der Handlung in Form eines Erzählerberichts (V.23 - 25a)
   A. Überquerung des Jabbok bei Nacht (V.23 - 24)
   B. Ergebnis: vollständige Isolation Jakobs (V.25a)

II. Hauptteil: Darstellung des Ringkampfs zwischen Jakob und seinem Gegner (V.25b - 30)
   A. Erzählerbericht über den Verlauf des Kampfes (V.25b - 26)
      1. Das nächtliche Ringen bis Tagesanbruch (V.25b)
      2. Jakobs Sieg und Hüftverrenkung (V.26)
   B. Dialog zwischen dem unbekannten Angreifer und Jakob (V.27 - 30b)
      1. Bitte des Gegners um Freilassung - Jakobs Segensforderung (V.27)
      2. Umbenennung Jakobs in Israel (V.28 - 29)
      3. Jakobs Frage nach dem Namen des Gegners - Zurückweisung der Frage (V.30a - b)
   C. Erzählerbericht über das Ergebnis des Kampfes: Segnung Jakobs durch den unbekannten Gegner (V.30c)

---

15) Vgl. R.Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Berlin 1976, und H.H.Schmid, Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976.

III. Schlußteil: Ausklang des Geschehens mit seinen ätiologischen Folgerungen (V.31 - 33)
   A. Erzählerbericht und Monolog Jakobs:
      1. Benennung des Ortes Pnuel (V.31)
      2. Erzählerbericht über Ende und Ergebnis des Ringens: Sonnenaufgang und Passierung Pnuels (V.32a - b)
   B. Erzählerbericht über das Hinken Jakobs mit anschließender Darstellung eines damit verknüpften Speisetabus (V.32c - 33)

Wenden wir uns nun von diesem Überblick über den Aufbau der Erzählung und die ihn bestimmenden Strukturelemente der stilistischen Gestaltung als solcher zu, so können wir erkennen, wie lapidar und holzschnittartig knapp dieses geheimnisvolle Geschehen dargestellt ist. Vieles bleibt unausgesprochen: Motivationen der handelnden Personen werden ganz ausgespart, und auf Erklärungen wird, abgesehen von den drei mit kj eingeleiteten Ätiologien (V.29b, 31b und 33b), fast völlig verzichtet. Der Text enthält kein einziges Adjektiv, und dementsprechend finden wir hier weder Beschreibungen und Ausschmückungen noch Charakterisierungen der Personen.[17] Was E.Auerbach[18] anhand von Gen.22 über die biblische Kurzerzählung gesagt hat, das finden wir auch hier bestätigt:[19] "... nur dasjenige an den Erscheinungen" wird "herausgearbeitet, was für das Ziel der Handlung wichtig ist, der Rest bleibt im Dunkel; die entscheidenden Höhepunkte der Handlung werden allein betont, das Dazwischenliegende ist wesenlos; Ort und Zeit sind ... deutungsbedürftig; die Gedanken und Gefühle bleiben unausgesprochen,

17) Vgl. S.Talmon, Darkê has-sippûr, S.32ff.

18) Mimesis, Bern 1977[6], S.14ff.

19) Auf diese Komponente weist, so weit ich sehe, J.P.Fokkelmán, Narrative Art in Genesis, 1975, S.209, als einziger der Ausleger hin.

sie werden nur aus dem Schweigen und fragmentarischen Reden suggeriert, das Ganze in höchster und ununterbrochener Spannung auf ein Ziel gerichtet, und insofern viel einheitlicher (sc. als die Erzählweise Homers), bleibt rätselvoll und hintergründig ... und darum verlangt es nach grübelnder Vertiefung und Ausdeutung, es ruft sie herbei."
Wie sehr diese Züge auch unsere Erzählung kennzeichnen, wird deutlich, wenn wir ihrem Verlauf nun im einzelnen folgen.

Zunächst fällt auf, wie unvermittelt das Geschehen einsetzt: Mitten in der Nacht bricht Jakob plötzlich auf und bringt seine gesamte Familie sowie seinen Besitz über den Fluß; mit keinem Wort wird erklärt, warum. Unklar bleibt auch, auf welcher Seite des Flusses Jakob sich schließlich befindet, ob auf dem linken oder rechten Ufer, sowie, wieso er eigentlich zurückbleibt. Der Widerspruch zwischen V.23 und 24, von dem schon die Rede war, ist insofern von großer Bedeutung, als davon abhängt, ob der Ringkampf auch als Kampf um den Übergang und damit um das Betreten des verheißenen Landes zu verstehen ist oder ob es einzig und allein um das Bestehen einer Prüfung geht, deren Ziel die Läuterung des Helden ist.[2o)]
Stilistisch gesehen, sind die beiden einleitenden Verse durch die vierfache Wiederholung von Verben der Wurzel ʿbr sowie eines Substantivs derselben Wurzel geprägt. Verknüpft man dies mit der Beobachtung, daß dieselbe Wurzel in V.32b, also am Ende der Erzählung, wiederkehrt, so kann man davon ausgehen, daß diese Worte leitmotivischen Charakter besitzen, zumal

---

2o) Damit wird eine Fragestellung aufgegriffen, die in Arbeiten französischer Strukturalisten und solcher Forscher, die ihre Methoden diskutieren, eine wichtige Rolle spielt (z.B.R.Barthes, La lutte avec l'ange: Analyse textuelle de Genèse 32,23-33, 1971, S.27ff.; R.Couffignal, Jacob lutte au Jabboq, 1979, S.18ff.).
Eigentlich wäre an dieser Stelle eine detaillierte Auseinandersetzung mit dieser Interpretationsmethode angebracht, aber da dies eine zu weitgehende methodologische Erörterung erfordern und für die Wirkungsgeschichte des Textes kaum viel ergeben würde, verzichte ich darauf.

sie auch im unmittelbaren Kontext (32,11.22; 33,3.14) eine wichtige Rolle spielen.
Die Darstellung der Ausgangsposition, die deutlich macht, daß sich das Geschehen mitten in der Nacht in unwegsamer Gegend abspielt, zeigt, daß die Hinüberführung der Familie und des Besitzes nur darum erzählt wird, damit die völlige Einsamkeit des Schauplatzes der Handlung anschaulich wird. Betont wird nun mit V.25a herausgestellt, daß Jakob hiermit ganz von seiner Familie abgeschnitten ist, sich also mutterseelenallein an der Furt befindet. Dies alles erzeugt eine Atmosphäre, die den Erwartungshorizont des Lesers in einer Weise bestimmt, daß er mit etwas Ungewöhnlichem, ja geradezu Unheimlichem rechnen muß.
Ohne Umschweife setzt darauf in V.25b der knappe Erzählerbericht ein, der mit den Worten wj'bq 'jš 'mw sofort in die eigentliche Handlung hineinführt. Dieser Vers weckt gleich eine enorme Spannung im Leser, denn er möchte erfahren, wer der Unbekannte ist, der Jakob überfiel, und wie dieses Ringen enden wird. An dieser Stelle wird gleichzeitig wieder das erwähnte Schweigen über die Motivierung des Geschehens greifbar, denn mit keinem Wort wird gesagt, warum der Unbekannte Jakob angriff. Sprachlich gesehen, handelt es sich bei der Verbform wj'bq um ein hapax legomenon, dessen Bedeutung durch einen Vergleich mit dem Jüdisch-Aramäischen und dem Syrischen und durch den Kontext im Sinne von "ringen" erschlossen werden kann. Möglicherweise wurde dieses Verb wegen eines gewissen Anklangs an das Wort "Jabbok" gewählt, ohne daß dies allerdings für eine etymologisch-ätiologische Erklärung ausgewertet worden wäre. Eine starke Assonanz hört man sodann aus den dicht aufeinander folgenden Namen "Jabbok - Jakob" heraus.

Ein weiteres wichtiges Motiv, das in diesem Falle alle drei Teile der Erzählung durchzieht (V.25b, 27 und 32), steckt in der zunächst wie beiläufig wirkenden Zeitbestimmung 'd 'lwt hšḥr , die nichts weiter als die Länge und Schwere des Ringens zu betonen scheint.

Mit V.26 erreicht die Spannung der Geschichte einen ersten Höhepunkt, der das Ergebnis des Ringens umfaßt: Der Erzähler sagt nämlich klar und deutlich, daß der unbekannte Gegner Jakob nicht zu überwältigen vermochte. Doch die Handlung, die somit gradlinig auf einen ungebrochenen Sieg Jakobs zuzusteuern schien, führt zu einer unerwarteten Verwicklung: Der Fremde berührt Jakobs Hüfte, und diese verrenkt sich. Dieser Vers schließt mehrere Probleme in sich, die von den Exegeten verschieden beantwortet werden. Während Gunkel[21] vermutet, bei der Berührung der Hüfte handele es sich um einen Ringerkniff, den Jakob, was gut zu seinem Wesen passe, bei seinem ihm überlegenen Gegner angewandt habe - Gunkel setzt dabei voraus, daß ursprünglich Jakob das Subjekt des ganzen Satzes gewesen sei, das erst sekundär ausgetauscht worden sei -,nehmen viele Ausleger[22] an, dieser Zug sei als magische Handlung zu verstehen, die eben zur Hüftverrenkung geführt habe. Da auf Grund des Wortlauts sowie seiner Bestätigung durch V.32b und V.33 mehr für diese Erklärung spricht und außerdem damit gerechnet werden muß, daß diese Erzählung einst eine selbständige Einheit bildete - was übrigens auch Gunkel annimmt -, der die Erzählungen über die Kniffe des listenreichen Jakob fremd waren, möchte ich mich diesem Lösungsversuch anschließen.

Eine weitere Frage, bei der die Meinungen weit auseinandergehen, liegt darin, wie die Aussage über die Hüftverrenkung angesichts des vorausgehenden Satzes von der Überlegenheit Jakobs zu bewerten ist. Während Elliger[23] darin ein Zeichen dafür sieht, daß Jakob kampfunfähig geworden sei, und Tucker[24] glaubt, dieses zwiespältige Ergebnis des Kampfes als "Patt" deuten zu können, versteht de Pury[25] mit der Auslegung der

---

21) Genesis, S.361.

22) z.B. Elliger, S.147; Tucker, S.47; Hentschel, S.33.

23) Jakobskampf, S.164, "der Sieg Gottes ist grundsätzlich entschieden...". "Jakob ist auf Gnade und Ungnade ausgeliefert."

24) Form Criticism, S.46.

Strukturalisten diesen Zug als bloße "Markierung", "die Jakob von seinem Sieg davonträgt".
Die erste Erklärung erscheint mir aus mehreren Gründen unangemessen: Die Fortsetzung der Erzählung, vor allem die Bitte des Gegners, losgelassen zu werden (V.27), und seine Aussage, Jakob habe gesiegt (V.29b), sprechen m.E. klar dagegen. Der Verfasser steht hier deutlich unter dem Zwang, auf diese Weise das Theologumenon von dem totalen Angewiesensein des Menschen auf die Gnade Gottes in den Text hineintragen und ihn so umdeuten zu müssen.

Der zweite Erklärungsversuch wirkt bedeutend einleuchtender, da, wie Tucker bemerkt, "the real struggle takes place in the dialogue or argument between Jacob and his adversary"(S.46). Aber im Grunde widerstreitet er ebenfalls der klaren Aussage vom Sieg Jakobs (V.29b).
Dagegen scheint mir die Auslegung der Strukturalisten die Intention des Textes recht genau zu treffen, denn, abgesehen von den schon erwähnten Argumenten, gilt es zu bedenken, daß der Hüftverrenkung in der ganzen Erzählung nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, ja, daß sie in dem für die Geschichte so entscheidenden Vers 29b, der das Ergebnis des Ringkampfes unmißverständlich zusammenfaßt, mit keiner Silbe erwähnt wird.

Eine neue Phase der Erzählung beginnt mit V.27, dem Übergang des Erzählerberichts in Dialog. Er bildet das Kernstück des Ganzen, führt die Handlung zu ihrem Höhepunkt und löst die Spannung.
Das Gespräch zwischen Jakob und seinem Kontrahenten wird ausgelöst durch die Zwangslage, in der sich der unbekannte Geg-

---

25) Jakob am Jabbok, S.23: Auf S.25 nimmt er Bezug auf das Proppsche Modell, wonach eine der wesentlichen narrativen Funktionen darin besteht, daß "der Held ein Merkmal (meist eine körperliche 'Narbe') empfängt".

ner Jakobs befindet: Er muß vor Tagesanbruch verschwinden und will darum, ehe es zu spät ist, aus der Umklammerung Jakobs befreit werden. Mit dem Kausalsatz kj ʿlh hšḥr wird das in V.25b angeschlagene Motiv der Morgenröte wiederaufgenommen, und nun zeigt sich, daß es sich dabei keineswegs um eine bloße Zeitbestimmung handelt. Hier stoßen wir wieder auf jene Dimension des Schweigens, des Unausgesprochenen, die Auerbach in der biblischen Erzählung so scharf herausgearbeitet hat: Es fehlt jegliche Erklärung dafür, wieso der Anbruch der Morgenröte für den unbekannten Ringer ein zwingender Grund ist, den Abbruch des Kampfes zu wünschen. An dieser Stelle hat schon Gunkel[26] - und ihm schlossen sich die meisten Kommentatoren an - einen sehr urtümlichen mythischen Zug entdeckt: die Vorstellung von einem Nachtdämon - vielleicht auch Flußgespenst, falls die Ortsangabe von V.23b zum ursprünglichen Bestand gehört -,der als lichtscheues Wesen bei Tagesanbruch in seine Regionen verschwinden muß. Er kennzeichnet es als "ein den Menschen feindliches Wesen, das hier an der Furt des Jabboq wie ein Panther am Wege lauert (Hos.13,7), den arglosen Wanderer überfällt und auf Leben und Tod mit ihm ringt". Er vermutet weiter,"daß er das Numen des Flusses ist und dem Jakob zürnt, weil er seine Furt überschreitet".

Von diesem Gesichtspunkt der erzählerischen Gestaltung her gesehen, wird die Bitte des Gegners zu einem spannungsteigernden Moment, denn zunächst ist noch nicht abzusehen, wie Jakob angesichts der verwickelten Lage darauf reagieren wird: Beharrt er auf seiner Position der Stärke, oder lähmt ihn die Hüftverrenkung so stark, daß er dem Verlangen des Gegners stattgeben wird? Die Antwort Jakobs zeigt deutlich, daß von solcher Schwäche gar nicht die Rede sein kann. Jakob nutzt vielmehr seine Überlegenheit zu einer geradezu erpresserischen Forderung aus, indem er begehrt, von seinem Kontrahenten gesegnet zu werden.

---

26) Genesis, S.361 und 364.

Hier taucht nun überraschenderweise ein ganz neues Motiv auf: das Segensmotiv und damit eines der beherrschenden Leitmotive der Jakobsgeschichten[27], ja der Vätergeschichten überhaupt. Es wird damit zu einer wichtigen Voraussetzung für die Einordnung der Erzählung in ihren übergreifenden Kontext. Innerhalb des Zusammenhangs unserer Geschichte aber leuchtet hier zum ersten Mal ein möglicher Sinn des Geschehens auf: Es geht im wahrsten Sinne des Wortes um die Erringung des Segens - ohne daß allerdings gesagt wird, worin er besteht.
Gleichzeitig enthält dieser Satz, nachdem schon die magische Berührung der Hüfte Jakob hatte erkennen lassen[28],"daß er ein höheres Wesen vor sich habe", einen weiteren Hinweis darauf, daß hier eine höhere Macht im Spiele ist: "Jakob ... erkennt aus dieser Bitte, daß er einen Gott vor sich hat, ... und denkt: die Gottheit halte, wer sie hält; darum verlangt er einen 'Segen'".[29] An dieser Stelle wird ein zweiter Höhepunkt unserer Erzählung sichtbar, nämlich der Aspekt der Hartnäckigkeit und Unbeugsamkeit Jakobs, der durchhält bis zum äußersten. Seltsamerweise wird aber das Segensmotiv in der zweiten Wechselrede (V.28 - 3ob) nicht fortgeführt; statt dessen wird mit dem Schlüsselwort שׁם ein neues Motiv eingeführt, das zu allem, was bisher vorausging, keinerlei Beziehung zu haben scheint und daher wie ein retardierendes Moment wirkt: die Frage des Gegners nach dem Namen Jakobs (V.28). Tatsächlich jedoch dient es, wie der Fortgang zeigt, gerade dazu, auf den eigentlichen Höhepunkt der Geschichte vorzubereiten und auf ihn hinzulenken, denn sie provoziert die Antwort Jakobs, der gezwungen ist, seinen Namen zu nennen. Dies wiederum bietet dem Gegner Gelegenheit, Jakob einen neuen Namen zu verleihen, indem er den Namen "Jakob" durch "Israel" ersetzt. Die Umbenennung selbst, die in V.29a ausgesprochen wird, läßt zunächst noch

---

27) Vgl.z.B.Gen.27,29.33; 28,6.14; 3o,3o; 32,1; 33,11; 35,9.

28) P.Heinisch, Das Buch Genesis, 193o, S.324.

29) Gunkel, Genesis, S.361.

nicht erkennen, in welcher Weise sie mit dem Geschehen des Ringkampfs zusammenhängt. Dies geschieht erst durch den anschließenden, mit kj eingeleiteten Kausalsatz. Erst hier, wo mit Hilfe volksetymologischer Ätiologie der Name "Israel" im Sinne von "Gottesstreiter", "Gotteskämpfer" erläutert wird, wird das neue Motiv, das Motiv des Namens, mit dem Ringkampfgeschehen verknüpft, und zwar auf mehrfache Weise: Das Verb, das in V.25 und 26 zum Ausdruck des Ringens diente, nämlich wj'bq und bh'bqw , wird durch die Verbform s'rjt , ebenfalls ein hapax legomenon (das wohl in Hos.12,4 wiederaufgenommen wird, wo es sozusagen als Zitat erscheint), offenbar als Synonym dazu verstanden, ersetzt. Ferner wird nun endlich, wenn auch nur indirekt, das Geheimnis um den unbekannten Gegner gelüftet, denn die Aussage: "du hast mit Elohim gekämpft", fordert dazu heraus, die Begriffe 'jš und 'lhjm miteinander zu identifizieren. Schließlich wird durch die Verbform wtwkl, die den Satz kj l' jkl lw (V.26a) bekräftigend wiederaufnimmt, endgültig bestätigt, daß Jakob als Sieger aus dem Kampf hervorging. Somit führt dieser Vers in konzentrierter Form zum unüberbietbaren Höhepunkt der Erzählung und gleichzeitig zur Lösung der Spannung.

Allerdings sind damit noch nicht alle Fragen gelöst. So bleibt unklar, welchen Sinn hier die Wendung 'm 'nšjm eigentlich hat, da sich die Erzählung ja nur auf den Kampf mit dem Dämon, nicht mit Menschen bezieht. Vor allem ist die Frage noch offen, in welcher Weise das Segensmotiv durchgeführt wird. Vom Inhalt her gesehen, könnte man natürlich in der Verleihung des Ehrennamens "Israel" als solcher schon einen Ausdruck dafür sehen, daß Jakob den Segen erlangt habe, aber diese etwas zu einfache Erklärung wird weder dem kunstvollen Aufbau noch der Vielschichtigkeit der Erzählung gerecht - abgesehen davon, daß in V.3oc expressis verbis darauf Bezug genommen wird. Sicher wird die ausdrückliche Bestätigung dafür, daß Jakob den gewünschten Segen tatsächlich erlangte, deswegen noch hinausgezögert, damit der Erzähler das leitmotivische Spiel mit dem Wort šm und den be-

gonnenen Dialog noch zu Ende führen konnte. Allerdings wirkt die Frage Jakobs nach dem Namen seines Gegenübers im Anschluß an V.29 befremdlich, denn die Bezeichnung "Elohim" impliziert ja die Klärung der Identität des Gegners. Diese Unstimmigkeit erklärt sich daraus, daß hier wieder ein mythischer Zug in Erscheinung tritt, der sich nicht mit dem Glauben Israels an Elohim verträgt, nämlich[3o] "der alte, bei vielen Völkern verbreitete Glaube, daß die Kenntnis des Namens eine Macht über den Träger, auch den Gott oder Dämon, gibt: Wer den Namen des Gottes 'kennt', kann ihn fortan zitieren". Dieser Glaube steht offenbar auch hinter der Zurückweisung der Frage Jakobs, obwohl auch hier nicht recht einzusehen ist, wieso die Sorge vor solchem magischen Gebrauch des Namens noch besteht, nachdem Jakob ohnehin schon über die Gottheit gesiegt hat.

Mit V.3oc bringt der Erzähler durch einen kurzen Erzählerbericht den Hauptteil der Erzählung zum Abschluß, indem er das Segensmotiv wieder aufgreift und damit unmißverständlich klarstellt, daß Jakob sein Ziel erreicht hat. Man könnte auch sagen: Er hat die Prüfung bestanden.

Angesichts der zum Ziel gelangten Handlung wirkt der Schlußteil wie ein Ausklang des Geschehens oder wie ein Nachspiel, in dem einerseits ein neues Element, nämlich die Ätiologie des Namens Pnuel, eingeführt wird (V.31) und andererseits bekannte Motive zusammenfließen (V.32).
Mit einem kurzen Erzählerbericht über die Benennung des Ortes Pnuel wird dieser letzte Abschnitt nur lose an den Hauptteil angefügt. Ihm schließt sich die ätiologische Erklärung dieses Namens in Form eines Selbstgesprächs an. Hier erscheint keines

---

3o) Gunkel, Genesis, S.362; vgl. auch Tucker, S.47.

der zentralen Motive der bisherigen Erzählung[31], ja, der Vers steht sogar im Gegensatz zum Vorausgehenden, denn zum einen wird hier gesagt, Jakob habe Elohim gesehen, obwohl sich das Geschehen im Dunkel der Nacht abspielt und die Gottheit bei Tagesanbruch verschwinden muß, und zum anderen, Jakob sei trotzdem am Leben geblieben. Damit wird das Geschehen plötzlich als Theophanie gedeutet. Die erzählerische Funktion dieses Satzes im jetzigen Zusammenhang besteht anscheinend darin zu zeigen, daß Jakob selbst die Bedeutung des Geschehens voll verstanden hat. An die Stelle der Erklärung des Fremden (V.29) ist hiermit das eigene Bekenntnis zu Elohim getreten, durch dessen Gnade er überlebt hat. Im Lichte dieser Aussage erscheint das eben ausgestandene Ringen wie ein Kampf um Leben und Tod, dessen glücklichen Ausgang Jakob allein Elohim zu verdanken hat.

Der folgende Vers (32) dient einerseits als Abrundung des Geschehens und andererseits als Bindeglied zum letzten Vers. Während V.32a, an V.25b und 27a anknüpfend, betont, daß die Nacht vorüber und die Gefahr damit überstanden ist, erscheint in V.32b wieder, jetzt unter Bezugnahme auf Pnuel, das ʿbr-Motiv aus der Einleitung und deutet möglicherweise damit an, daß der gefährliche Übergang endlich geglückt ist. V.32c schließlich greift zurück auf V.26b und c, also auf die "körperliche Markierung", und dient somit als Basis für die anschließende Ätiologie des Speisetabus. Die Erzählung selbst endet so mit einem eindrucksvollen Bild: Wir sehen den Schauplatz des nächtlichen Ringens vor uns, von hellem Sonnenlicht bestrahlt; der geheimnisvolle Gegner ist verschwunden, freilich ohne daß dies ausdrücklich erwähnt wird, und Jakob, der Held der Geschichte, hinkt vorüber als einer, der den unglaublichsten Sieg errungen hat, doch gleichzeitig als Geschlagener, als einer, der mit knapper Not überlebt hat.

---

31) Deshalb meint W.Dommershausen, Gott kämpft, S.328, der dritte Teil habe zweitrangigen Charakter; er könne auch gut fehlen.

Faßt man rückblickend die Struktur der ganzen Erzählung noch einmal ins Auge, so erkennt man deutlich eine konzentrische Anordnung der wichtigsten Motive:[32)]

23b wj'br 't m'br jbq
25b wj'bq ... 'd šwt hšhr
27b kj 'm brktnj
28-30b šmk ... lšmj ... j'qb ... jśr'l
30c wjbrk 'tw šm
32a wjzrh lw hšmš
32b k'šr 'br 't pnw'l

Danach bildet das Motiv des Namens, der Umbenennung, den innersten Kreis, das Zentrum; dies wird umrahmt vom Segensmotiv, während im äußersten Kreis das 'br-Motiv erscheint. Man wird dabei an ein Musikstück erinnert, in dem nacheinander verschiedene Motive erklingen, einander ablösen, wiederaufgenommen werden und sich gegenseitig durchdringen, bis sie verklingen.

Schließlich wäre noch auf den Schlußvers (33) Bezug zu nehmen, der nicht mehr zur Handlung als solcher gehört, sondern wahrscheinlich als Glosse angefügt wurde. Er knüpft unmittelbar an das Motiv der Hüftverrenkung in V.32c an und wiederholt mit V.33b, dem dritten Kausalsatz des Textes, der ätiologischen Charakter hat, fast wörtlich V.26b. Nach Hentschel[33)] handelt es sich hierbei sogar um eine doppelte Glossierung: "Aus der Tatsache, daß Jakob hinkend Pnuel verlassen habe (V.32b)[34)], wird die Folgerung gezogen, daß es für die Israeliten nicht gut sei, den über der Hüftpfanne befindlichen Ischiasnerv zu essen (V.33a). Eventuell ist damit angedeutet, daß sie sonst ähnlich

32) Vgl.W.Dommershausen, Gott kämpft, S.326, und J.M.Abrego-L.A.Schökel in ihrer Besprechung des Buches "Narrative Art in Genesis" von J.P.Fokkelman, in: Biblica 1977, S.110-112.

33) Jakob am Jabbok, S.19.

34) Nach meiner Zählung V.32c.

wie Jakob hinken müßten. Auf jeden Fall wird diese Bemerkung mit den Worten 'bis auf diesen Tag' deutlich abgeschlossen. Um so mehr sind wir freilich erstaunt, daß in V.33b ein mit der Konjunktion 'denn' (kj) eingeleiteter Kausalsatz folgt. Er bringt den israelitischen Brauch nicht unmittelbar mit dem hinkenden Erzvater, sondern mit der Berührung der Hüftpfanne - bzw. des Ischiasnervs - in Verbindung. Dahinter könnte die Vorstellung stehen, daß am Jabbok jeglicher Ischiasnerv tabu geworden ist." Bemerkenswert ist an der Formulierung dieses Brauches, daß hier noch einmal der neue Name "Israel", das zentrale Motiv der Erzählung, erscheint. Allerdings wird der Ausdruck durch die Casus-Constructus-Verbindung bnj jśr>l expressis verbis als kollektive Größe dargestellt, während der Name "Israel" in V.29 deutlich auf Jakob als Individualgestalt bezogen ist und nur durch seine Symbolik auf das Kollektivum hinweist.

I. 2. Der überlieferungsgeschichtliche Prozeß des Textes

Wie die Analyse der literarischen Gestalt des Textes verdeutlicht hat, handelt es sich bei dieser Erzählung um ein sehr vielschichtiges und verschlungenes Geflecht von z.T. disparaten Motiven, die erst allmählich zu einer spannungsreichen Einheit zusammengewachsen sind. Dahinter stehen recht verwickelte überlieferungsgeschichtliche Vorgänge, die nicht mehr völlig aufzuhellen sind, sondern denen man nur vorsichtig nachspüren kann.

Als Ausgangspunkt für die Darstellung dieses Prozesses bieten sich die beobachteten Unstimmigkeiten und Widersprüche im Text, vor allem die unterschiedlichen Gottesvorstellungen, die hier aufeinandertreffen, sowie die verschiedenen damit verknüpften Ätiologien an.
Danach lassen sich hier, sieht man von der redaktionell bearbeiteten Einleitung ab - mindestens vier Überlieferungsschichten[1] unterscheiden:

1. Die vorisraelitische Schicht, die noch stark durch mythische Züge und magisches Denken bestimmt ist. Diese finden ihren Ausdruck in der Vorstellung von einem Dämon oder Nachtgeist, der ahnungslose Wanderer bei Nacht überfällt

---

1) Ich stütze mich bei diesem Rekonstruktionsversuch vor allem auf die folgenden Arbeiten: H.Gunkel, Genesis 1922, S.359ff.; K.Elliger, Der Jakobskampf am Jabbok, 1951 (zitiert nach der Münchener Auflage 1966, S.142ff.); G.v.Rad, Das erste Buch Mose, 1956, S.278-284; F.v.Trigt, La signification de la lutte de Jacob près du Jabboq, 1958; L.Sabourin, La lutte de Jacob avec Elohim, 1958, S.77ff.; O.Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, 1959, S.59-99; J.L.McKenzie, Jacob at Peniel, 1963, S.71ff.; H.Seebass, Der Erzvater Israel, 1966; G.M.Tucker, Form Criticism of the Old Testament, 1971, S.41ff.; L.Wächter, Israel und Jeschurun, 1971, S.58-64; R.Coote, The Meaning of the Name Israel, 1972, S.137-142; H.J.Hermisson, Jakobs Kampf am Jabbok, 1974, S.239ff.; G.Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok, 1977, S.13ff.; A.de Pury, Jakob am Jabbok, 1979, S.18ff.

und bei Tagesanbruch wieder verschwinden muß (V.25b), durch magische Berührung seinen Gegner zu erledigen trachtet (V.26b) und dessen Namen man nicht wissen darf (V.3ob). Insgesamt umfaßt diese Schicht wahrscheinlich alle Verse, die sich auf das Ringkampfgeschehen als solches beziehen: VV. 25b - 27; 3oc; 32.

2. Die Schicht der Heiligtumslegende der Kultstätte Pnuel (V.31f.), die sich auf eine - nicht expressis verbis erzählte - Theophanie bezieht und in der Ätiologie des Namens Pnuel ihren Niederschlag gefunden hat.
3. Die israelitische Schicht, die durch den Motivkreis um den Schlüsselbegriff ʿšm, die damit verknüpfte Umbenennung Jakobs und die Ätiologie des Namens"Israel"geprägt ist (VV.28 - 3ob). Allerdings findet sich auch in dieser Schicht noch ein Rest mythischen Denkens, und zwar in der Vorstellung von dem Namen des Dämons bzw. der Gottheit, der geheimgehalten werden muß (V.3oa,b).
4. Die jüngste Schicht (V.33), die an der Wendung bnj jśrʾl erkennbar ist und die Ätiologie des Speisetabus enthält.

Überblickt man dieses vielschichtige Gefüge, so ist man geneigt, es mit einem Tell zu vergleichen, bei dessen Ausgrabung sorgfältig Schicht um Schicht abgetragen wird, bis man auf die älteste Schicht stößt. Hierbei begegnet man dem Phänomen, daß man ältere Bausteine, z.T. in "zurechtgehauener" Form, in einer jüngeren Schicht wiederfindet, die beim Bau einer neuen Siedlung wiederverwendet wurden - ebenso wie in unserer Erzählung.

Im Folgenden soll nun versucht werden, Charakter und Verhältnis der einzelnen Schichten zueinander genauer zu bestimmen. Dabei kann man von der Beobachtung ausgehen, daß Erzähl- und Motivelemente zweier verschiedener Schichten, die diametral entgegengesetzte Gottesvorstellungen implizieren, in der zweiten Schicht zusammentreffen, nämlich in V.32. Dieser Vers wirkt wie eine Nahtstelle zwischen der Ringkampferzählung mit ihren mythischen Zügen einerseits - die Bezugnahme auf das Motiv des Tagesan-

bruchs in V.32a, auf das ʿbr-Motiv in V.32b und auf das Motiv der Hüftverrenkung in V.32c verweisen darauf - und der Heiligtumslegende bzw. Kultsage von Pnuel mit der Erwähnung dieses Namens in V.32b andererseits. Vielleicht darf man daraus schließen, daß in dieser Erzählung zwei ehemals selbständige Sagen[2], veranlaßt durch die geographische Nähe von Jabbokfurt und Pnuel, zu einer neuen Einheit verschmolzen sind. Gestützt wird diese Vermutung noch durch die Beobachtung, daß V.31 nur lose an das Vorangehende angeschlossen ist.
Wie weit diese beiden Überlieferungsschichten voneinander entfernt sind, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welche kraß anthropomorphistischen Züge der mythischen Gottesvorstellung der ersten Schicht - sie scheint völlig singulär in der hebräischen Bibel zu sein - zugrundeliegen. Auch wenn man Ex.4,22ff. zum Vergleich heranzieht, worauf viele Forscher hinweisen, bleibt die Fremdartigkeit dieses Gottesbildes bestehen, denn es geht ja nicht nur darum, daß die Gottheit den Menschen in einem nächtlichen Überfall angreift, sondern daß sie, an bestimmte Zeiten gebunden, dem Menschen kräftemäßig nicht gewachsen ist und seinen Willen erfüllen muß. Mit anderen Worten: die Macht dieses Wesens ist sehr begrenzt und weit entfernt von der weltüberlegenen Souveränität und Transzendenz des Gottes Israels der späteren Zeit. Aber auch die frühe Vorstufe dieses Glaubens, der Glaube an den namenlosen "Gott der Väter", den Hermisson[3] darin finden will, indem er die Bezeichnung ʾbjr jʿqb damit in Verbindung bringt, verträgt sich nicht mit dem mythisch-magischen Bild der Gottheit in unserer Überlieferungsschicht, denn der "Gott der Väter" war ein "Wege- und Schutzgott der wandernden Nomaden"[4], wäh-

---

2) Vgl. Elliger, Jakobskampf, S.151, und McKenzie, Jacob at Peniel, S.76.

3) Jakobs Kampf, S.247.

4) G.Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, S.25f.

rend der Ausdruck ʾbjr jʿqb "schon die Vorstellung vom Stier und damit die Kulturlandreligion voraussetzen dürfte"[5], worauf J.Maier mit Berufung auf H.Ringgren hinweist.

Bezeichnend für den Wandel, der sich auf der zweiten Überlieferungsstufe vollzogen hat, ist die Umdeutung des körperlichen Ringens in eine Theophanie.[6] Gegenüber der Gottesvorstellung der frühesten Schicht wirkt dieses Motiv, das den in der hebräischen Bibel recht geläufigen Topos verwendet, daß wer Gott sieht, sterben muß (Ex.19,21; 33,2o; Ri.6,22f.; 13,22f.; Jes.6,5), wie eine Korrektur: die Vorstellung, daß die Gottheit von einem Menschen bezwungen werden konnte, so daß sie ihm willfahren mußte, verbunden mit dem Bild des kraftstrotzenden Helden, der trotz der schweren Verletzung seinen Widersacher mit fast übermenschlicher Stärke umklammert hält, ist fast ins genaue Gegenteil verkehrt worden. Zwar trägt auch das Gottesverständnis der Pnuelsage noch anthropomorphistische Züge, denn es ist ein reales Sehen gemeint, ebenso wie in den angeführten Parallelstellen, aber es weist mit seiner schon stärker spiritualisierten Vorstellung in die Richtung eines transzendenten Gottesbildes, spiegelt sich darin doch das Bewußtsein vom qualitativen Abstand zwischen Gott und Mensch: Schon der bloße Anblick der Gottheit wirkt tödlich, und nur ihrer Gnade ist es zu verdanken, wenn der Mensch mit dem Leben davonkommt. Jakob ist damit nicht mehr der starke, unbezwingliche Held, sondern ein kleiner, sterblicher Mensch, der ganz von Gott abhängig ist.
Ausgelöst wurde diese Neuinterpretation offenbar durch den Bezug auf den Kultort Pnuel, der, wie der theophore Name besagt, einst eine Kultstätte des kanaanäischen Gottes El gewesen zu sein scheint. Möglicherweise geht das ätiologische Motiv dieses Namens auf "einen wie ein riesiges Gesicht geformten Fels-

---

5) J.Maier, Die Gottesvorstellung Altisraels und die kanaanäische Religion, in: Bibel und zeitgemäßer Glaube, ed. K.Schubert, Klosterneuburg 1965, S.155.

6) Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok, S.34.

vorsprung in der tiefeingeschnittenen Jabbokschlucht" zurück, vergleichbar dem "von Strabo erwähnten Vorgebirge theou prosōpon, ca. 5o km nördlich von bêrut", wie Elliger[7] vermutet.
Wieder eine andere Überlegung liegt dem Hinweis im kritischen Apparat der BHK zugrunde, dem zufolge statt pnj'l eigentlich eine Wendung wie r'j'l als Entsprechung zu der Umsetzung des hebräischen Namens in eidos theou (= Gottesschau) in LXX zu erwarten gewesen wäre, während die volksetymologische Deutung des Namens pnj'l [8] an das Wort pnjm anknüpft. Erst dadurch, daß die Jakobsippe bei der Landnahme Besitz von Pnuel ergriff, wurde diese ursprünglich kanaanäische Kultstätte Elohim, dem Gott Israels, übereignet.

Berücksichtigt man diese lange Vorgeschichte, so wird deutlich, daß das Pnuelmotiv als eine Art "Versatzstück" in unsere Erzählung eingefügt wurde. Es dient an der jetzigen Stelle als[9] "un têmoin de la 'dêmythisation' progressive opêrée par Israël dans son milieu historique."
Auch die dritte Überlieferungsschicht zeigt ähnliche Züge. Bestimmend für sie ist eine doppelte Identifikation: die Gleichsetzung des 'jš, des geheimnisvollen Nachtdämons, mit Elohim, dem Gott Israels, und die Gleichsetzung Jakobs mit Israel (V.29). Dadurch werden die mythisch-magischen Vorstellungen der ersten Stufe "umgebogen" und gewinnen eine neue Bedeutung. Jetzt muß man, im nachhinein, alles unter einem neuen Vorzeichen lesen, nämlich daß "Elohim" das Subjekt der ganzen Handlung ist. Durch das Inkognito hindurch wird nun das wahre

---

7) Jakobskampf, S.151.

8) Der in V.31 bezeugten Lesart pnj'l ist wohl gegenüber pnw'l, das sicher Angleichung an die übliche Form (Pnuel) (Ri.8,8f.; 1.Kön.12,25) darstellt, Vorzug zu geben, da dieser ätiologische Deutesatz die Ableitung des Nomens von pnjm durch die Schreibung mit Jod verdeutlichen wollte.

9) L.Sabourin, La lutte, 1958, S.89; er nimmt damit auf den gesamten überlieferungsgeschichtlichen Prozeß dieses Textes Bezug.

Wesen des Dämons enthüllt: Nicht ein obskurer Nachtgeist wurde von Jakob besiegt, sondern Elohim selbst. Damit erscheint das Verhalten des nächtlichen Angreifers nicht mehr unter dem Aspekt magisch-zwanghafter Vorstellungen, sondern unter dem Gesichtpunkt des freien, souveränen Handeln Elohims. Im nachhinein kann jetzt die Bitte, losgelassen zu werden (V.27a), vielleicht als eine Art freiwilliger Selbstbeschränkung verstanden werden - wenn dieser Zug im jetzigen Zusammenhang überhaupt noch deutbar ist[10] - und die Berührung der Hüftpfanne ist nun kein magischer Trick mehr, sondern die dem Menschen unendlich überlegene Verfügungsgewalt Elohims, der den Menschen züchtigt. Und der Ringkampf ist nicht mehr ein bösartiger Überfall auf einsame Wanderer, sondern eine Prüfung, die dazu dient, dem Angegriffenen Gelegenheit zu geben, sich einen neuen Namen zu erringen und damit zu einem neuen Menschen zu werden, etwa in dem Sinne, wie G.v.Rad dies ausdrückt: "Die Alten ... sahen den Namen eng mit seinem Träger verbunden; dergestalt, daß im Namen schon etwas vom Wesen dessen enthalten war, der ihn trug." Die Verleihung des neuen Namens, des Ehrennamens "Israel", bedeutet, daß der Namensträger sich neu qualifiziert hat, so daß nun alle Schwächen und Unzulänglichkeiten, die an dem Träger des Namens "Jakob" haften mochten, als überwunden gelten konnten. Der Sieg Jakobs erscheint damit in einem neuen Licht. Wenn Elohim ihm aus freien Stücken, wie das Wechselgespräch über den "Namen" zeigt, den Namen "Israel" verleiht, dann hat Jakob seinen Sieg mit dem Einverständnis Elohims errungen, nicht gegen seinen Willen. Der Hauptgrund aber liegt wohl darin, daß Jakob den Namen "Israel" gerade zu dem Zeitpunkt bekommt, als er den Boden des Landes Israel betritt:"The Jabbok was the eastern frontier of Israel (Jgs 11,13.22), and the wrestling occurs when Jacob passes into the future territory of the people which bears his name."[11]

---

10) Vgl.v.Rad, Das erste Buch Mose, S.28o.

11) J.L.McKenzie, Jacob at Peniel, 1963, S.73f.

Einen ähnlichen Gedanken hatte schon O.Eissfeldt[12] geäußert, allerdings noch ganz auf den mythischen Hintergrund der Erzählung bezogen.
So symbolisiert der neue Name auch das in hartem Kampf errungene und von Gott verliehene Anrecht des Volkes auf den Besitz des Landes Kanaan.

Gehen wir nun über zu der philologisch genauen Untersuchung des Namens "Israel" und des damit verbundenen ätiologischen Deutesatzes, so werden hier noch andere Aspekte sichtbar, allerdings auch nicht geringe Schwierigkeiten. Ansatzpunkt für diese Untersuchung bietet die Verbform śrjt , deren Bedeutung, abgesehen von der im vorhergehenden Kapitel aufgezeigten Möglichkeit, sich nach R.Coote[13] auch auf dem Umweg über das Arabische erschließen läßt, und zwar im Sinne von "streiten, erfolgreich kämpfen". Aber völlige Gewißheit erlangt man erst durch die exegetische Arbeit der Rabbinen; bei ihnen finden wir die Verbform ntgwśśt "du hast gerungen, gekämpft"[14] als Erklärung zu śrjt, also ein genaues Synonym zum Niphal der Wurzel ʾbq.
Wie die Handlung der Erzählung selbst, nämlich das Ringkampfgeschehen, den semantischen Bereich der Deutung des Namens "Israel" bestimmt, so trifft dies auch auf den grammatikalischen Bereich zu, denn El, der theophore Bestandteil des Namens, wurde nicht als Subjekt verstanden wie sonst, sondern als Objekt, also im Sinne von "Kämpfer gegen Gott".
So sieht man hier auf der ganzen Linie volksetymologische Deutung am Werk, wie so oft in der hebräischen Bibel. Der Name

---

12) O.Eissfeldt, Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen, 1962, S.91: "... der Dämon sucht den eben glücklich allen Gefahren entronnenen Jakob am Betreten des ihm verheißenen Landes zu hindern, wird aber überwunden und muß noch dazu dem Sieger einen neuen Namen und einen Segen verleihen, die sich beide auf den Besitz des Landes beziehen."

13) R.Coote, The Meaning of the Name Israel, 1972, S.138.

14) BerR 78,3.

"Israel" erscheint hier somit als Ausdruck "stolzen Hochgefühls" im Sinne eines "siegreichen Kämpfers wider Gott und Menschen, unüberwindlich, sieghaft; denn wen selbst die Gottheit nicht bezwingen konnte, den wird kein Feind bewältigen!"[15] Man fühlt sich hier stark erinnert an das - beinahe könnte man sagen: nationale - Kraftgefühl der Davidszeit, wie es sich z.B. in den Bileamsprüchen (etwa Num.23,23f. oder 24,18f.) äußert.

Allerdings hat der Erzähler, der die alte Geschichte auf einer neuen Stufe ausgestaltete - am deutlichsten tritt dies in wtwkl , der Wiederaufnahme von l'jkl lw, in Erscheinung -, wahrscheinlich eine Erläuterung des Namens "Israel" benutzt, die aus einem ganz anderen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang stammt und dementsprechend auch einen anderen Sinn hatte. Dies wird deutlich, wenn man V.29 auf seine äußere Form hin untersucht, wie Coote dies in dem angeführten Aufsatz[16] in so überzeugender Weise durchgeführt hat.

Durch Vergleiche mit ugaritischen Texten hat er nachgewiesen, daß sich in diesem Vers ein Distichon mit chiastischem Charakter verbirgt: kj śrjt ʿm ʾlhjm

w'm ʾnšjm wtwkl

Das Hauptproblem bildet dabei die Verbform śrjt bzw. die Präformativform des in jśrʾl enthaltenen Verbs. Nach Cootes Rekonstruktionsversuch läßt sie sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Wurzel śrh oder jśr in der Bedeutung von "herrschen, indem man Urteile oder Entscheide fällt", zurückführen. Dann wäre zu übersetzen: "Denn du herrschst (bzw. richtest) über Götter, und über Menschen übst du Macht aus." Es handelt sich dabei um die aus Ps.82 bekannte Vorstellung, daß der Gott Israels die kanaanäischen Götter richtet und sie entmächtigt, ebenso auch die Menschen, die sich gegen ihn stellen. Das heißt, dieses Distichon wäre aus der Auseinandersetzung Israels mit dem

15) Gunkel, Genesis, S.362.

16) The Meaning, S.137ff.

Polytheismus der kanaanäischen Religion erwachsen und behaupte die absolute Überlegenheit Elohims, des Gottes Israels, über die kanaanäischen Götter.
Diese These Cootes wird noch zusätzlich erhärtet, wenn man die alten Übersetzungen mit heranzieht, allen voran LXX. Dort ist nämlich der chiastische Parallelismus noch viel besser sichtbar als im MT, bei dem man die mutmaßlich ursprüngliche Bedeutung der Verbform śrjt als Synonym zu wtwkl erst mühsam rekonstruieren muß:
hoti enîschysas meta theou
kai meta anthrōpōn dynatos
"Du hast Gott gegenüber Stärke bewiesen,
und gegenüber Menschen hast du dich mächtig gezeigt."

Hier ist zwar die Pluralform ʾlhjm dem Singular theou gewichen, wurde also im Sinne des israelitischen Gottesglaubens korrigiert, aber die Verbform enîschysas kommt in ihrer Bedeutung der von Coote rekonstruierten schon recht nahe. Am genauesten aber entspricht die bei Aquila[17] benutzte Form ērxas meta theou, "du herrschtest bei Gott", jener Rekonstruktion. Sie gibt dem Namen"Israel" einen geradezu politischen Anstrich.

Ähnlich verhält es sich mit den aramäischen Übersetzungen. Hier findet sich nirgendwo eine Verbform, die wie śrjt oder das rabbinische ntgwššt als Synonym zu wjʾbq aufzufassen wäre, sondern lauter Formen, die, semantisch betrachtet, den griechischen ziemlich genau entsprechen, ohne daß allerdings der Parallelismus rein bewahrt worden wäre. So lesen wir bei Onkelos: rb ʾt qdm jwj
w<m gbrjʾ wjkjlt
"Ein Fürst bist du vor dem Herrn und vor den Menschen,
und du hast Oberhand gewonnen."
Offensichtlich hat Onkelos aus der Form śrjt einen Anklang an das Substantiv śr herausgehört - oder es von śrr abgelei-

17) Vgl. Hexapla zur Stelle

tet - und dementsprechend als Äquivalent rb dafür eingesetzt, das im Aramäischen durchweg für das hebräische śr [18] benutzt wird. Der ätiologische Satz wurde damit zu einer Aussage über die hohe Stellung Jakobs bei Gott und den Menschen. Durch den Gebrauch des Nomens rb bekommt der Name "Israel", ebenso wie bei Aquila, einen politischen Klang. Auch die Verbform wjkjlt', die, ins Perfekt transformiert, in ihrer jetzigen Stellung nicht ganz organisch in den Satz eingefügt ist, unterstreicht den Faktor der Macht.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man bei der Untersuchung der in Tg PsJ und Neofiti I benutzten Verbform. Im Unterschied zu Onkelos verwenden diese beiden Übersetzungen ein Ithpalpel, aber von derselben Wurzel, nämlich 'trbrbt , das man wiedergeben könnte mit: "du übtest Herrschaft aus" oder "du bist erhaben".
Es hat sich also gezeigt, daß beide Übersetzungsformen, die griechische wie die aramäische, unabhängig voneinander den hebräischen Text in fast der gleichen Weise verstanden.
Als zusätzlichen Beleg für dieses Verständnis des hebräischen Textes kann man noch die Übersetzung des Hieronymus mit heranziehen. Sie lautet folgendermaßen:
"Quia invaluisti cum Deo et cum hominibus valebis."
"Weil du dich bei Gott als kraftvoll erwiesen hast, wirst du auch bei den Menschen Macht erlangen."

Ähnlich wie in LXX geht es auch hier um den Gedanken der Macht. Aber im Unterschied dazu hat Hieronymus die zweite Verbform - in LXX ein Verbaladjektiv (dynatos), dem allerdings mehrere Handschriften ein esē oder ei beigefügt haben - ins Futur transponiert. Offenbar faßte er die Form wtwkl nicht als

18) z.B. Dan.4,6; 5,11; aber schon in der hebräischen Bibel erscheinen śr und rb als Synonyma, wie z.B. aus Jer.39,3 und 39,13 zu ersehen ist.

impf.cons. auf, sondern als normales impf. mit der Kopula Waw, womit er aus der Erwägung, daß in der Erzählung nur von Jakob und seinem Ringen mit Gott gesprochen wird, während von Menschen nicht die Rede ist, mit "valebis" eine Prophezeiung für die Zukunft daraus machte.[19] Er hat diese Übersetzung folgendermaßen selbst erläutert: "Sarith enim, quod ab Israel vocabulo derivatur, principem sonat. Sensus itaque est: non vocabitur nomen tuum supplantator, hoc est Jacob; sed vocabitur nomen tuum princeps cum deo, hoc est Israel. Quomodo enim princeps ego sum, sic et tu, qui mecum luctari potuisti, quanto magis cum hominibus, hoc est cum Esau, quem formidare non debes."
Hier wird deutlich, daß die Erklärung des Namens "Israel" als "princeps cum deo" haargenau mit der Wendung des Onkelos rb ʾt qdm jwj übereinstimmt. Wahrscheinlich spiegelt sich in der Bezeichnung laos ischyros[20] für "Israel" eine ähnliche Überlegung wie bei Hieronymus; hier liegt sogar Wurzelverwandtschaft zwischen der Verbform enischysen und ischyros vor.
Eine weitere Deutung des Namens "Israel" geht davon aus, daß dem Wort nicht der Buchstabe Sin, sondern der Buchstabe Schin zugrundeliegt und daß die Wurzel des in jśrʾl enthaltenen Verbs jśr sei, die gleiche wie in dem Namen Jeschurun, ebenfalls einem Ehrennamen des Volkes Israel (Dt.32,15; 33,5.26, Jes.44,2). Wächter[21], der diese These vertritt, zieht dazu noch den ugaritischen Personennamen jišril heran und kommt so zu der Auffassung, "Israel" habe ursprünglich bedeutet: "El ist zuverlässig". Erst nachträglich habe sich unter dem Einfluß der Ephraimiten, die kein Schin aussprechen konnten, die

19) Vielleicht spielt die Überlegung dabei eine Rolle, daß in Gen.35,1o erneut von der Umbenennung Jakobs in Israel die Rede ist, diesmal als einer von Gott selbst vorgenommenen Handlung, so daß dies als Erfüllung verstanden werden konnte.

2o) Cod.Leidens.Voss.var.argum.2o in 4°,7,234-252, zitiert in Onomastica sacra, ed.F.Wutz, 1914, S.723.

21) Israel und Jeschurun, in: Schalom, Studien zu Glaube und Geschichte Israels, Festschrift A.Jepsen, ed.K.H.Bernhardt, 1971, S.58ff.

Aussprache des Namens "Israel" geändert. Einen Beleg für diese Vermutung finden wir wieder in alten Übersetzungen, und zwar zu Hos.12,4f., z.B. in der Wendung des Aquila katōrthōse, der die Wurzel jšr zugrundeliegt. Diese Tradition scheint in der Folgezeit allerdings keinen Nachhall gefunden zu haben. Wohl entstand eine andere Interpretation des Namens "Israel", die ebenfalls auf einer mit Schin geschriebenen Verbform basiert, aber auf eine andere Wurzel zurückgeht. Es ist die Deutung Philos, die übrigens bei den Kirchenvätern Schule machte, nämlich horōn theon. Wahrscheinlich stützt sie sich auf die Form wjšr (statt wjśr aus der angeführten Hoseastelle), vielleicht auch auf śrt, eine (nicht erhaltene) Lesart von V.29b, in der śrjt ohne Jod geschrieben war; beiden Verbformen könnte demnach die Wurzel śwr zugrundeliegen, wie E.Sachsse in seinem wichtigen Aufsatz "Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens jśr'l"[22] vermutet hat.[23]

Abgesehen von dem Problem der Vieldeutigkeit des Namens "Israel", gilt es noch zu bedenken, worauf dieser Name, so wie er auf dieser Überlieferungsstufe gebraucht ist, zu beziehen ist: Geht es hiermit schon um die Bezeichnung des Gesamtvolks, oder bezeichnet der Name ursprünglich einen Erzvater Israel, dessen Existenz man womöglich aus verstreuten Angaben, wie z.B. aus Gen.33,2o rekonstruieren kann, wie einige Forscher mit Seebass vermuten?[24] Wenn dies der Fall sein sollte, wofür vieles spricht, dann wäre erst nachträglich aus dem Personennamen der Volksname geworden.[25]

---

22) ZAW 34, 1914, S.2f.

23) Natürlich könnte man die beiden Formen theoretisch auch auf die Wurzel śjr zurückführen.

24) Der Erzvater Israel, 1966.

25) Diese Auffassung vertritt z.B. Wächter in "Israel und Jeschurun", S.61.

Im Zusammenhang mit dem Motiv der Verleihung des Ehrennamens "Israel", dieses Symbols für Sieg und Überlegenheit, ist noch eine Unstimmigkeit zu klären, die die Analyse der literarischen Gestalt aufgezeigt hatte, nämlich das Problem, warum Jakob nach dem Namen seines Gegenübers fragt, obwohl er es nach der indirekten Enthüllung in V.29b doch wissen müßte, und abgewiesen wird. An dieser Stelle zeigt sich, daß V.29b, der aus einem anderen Traditionsbereich stammt, ähnlich wie V.31, als "Versatzstück" eingefügt wurde, so daß V.3o nicht mehr ganz hierherpaßt. Ursprünglich wahrscheinlich als Frage nach dem Namen des Dämons gemeint, wird man diesen Vers jetzt unter dem Einfluß von V.29b als ehrfurchtslose Zudringlichkeit, als Hybris zu interpretieren haben, und die in V.3ob formulierte Gegenfrage wäre dann im Sinne von Ex.2o,7 als Zurückweisung der Anmaßung zu verstehen, mit Hilfe des magisch verwendeten Gottesnamens über Elohim verfügen zu können. Mit anderen Worten: Auch dieser Vers, der ursprünglich mythisch-magischen Charakter trug, dient nun der Korrektur eines falschen Gottesverständnisses.[26)]

Die jüngste Überlieferungsschicht, die Ätiologie des Speisetabus, knüpft an die vorhergehenden Stufen an und setzt sie voraus: Das Motiv der Hüftverrenkung stammt aus der ersten Schicht, das Pnuelmotiv wird zwar nicht genannt, ist aber durch die enge Verbindung zu V.32b implicite auch enthalten, und die Wendung bnj jśr>l [27)] hängt mit der dritten Schicht zusammen. Ähnlich wie in Gen.28,22b wird hier ein Brauch aus dem Bereich des Kultes mit einem Ereignis aus dem Leben des Patriarchen verknüpft. Dadurch, daß dieses sonst nirgendwo in

---

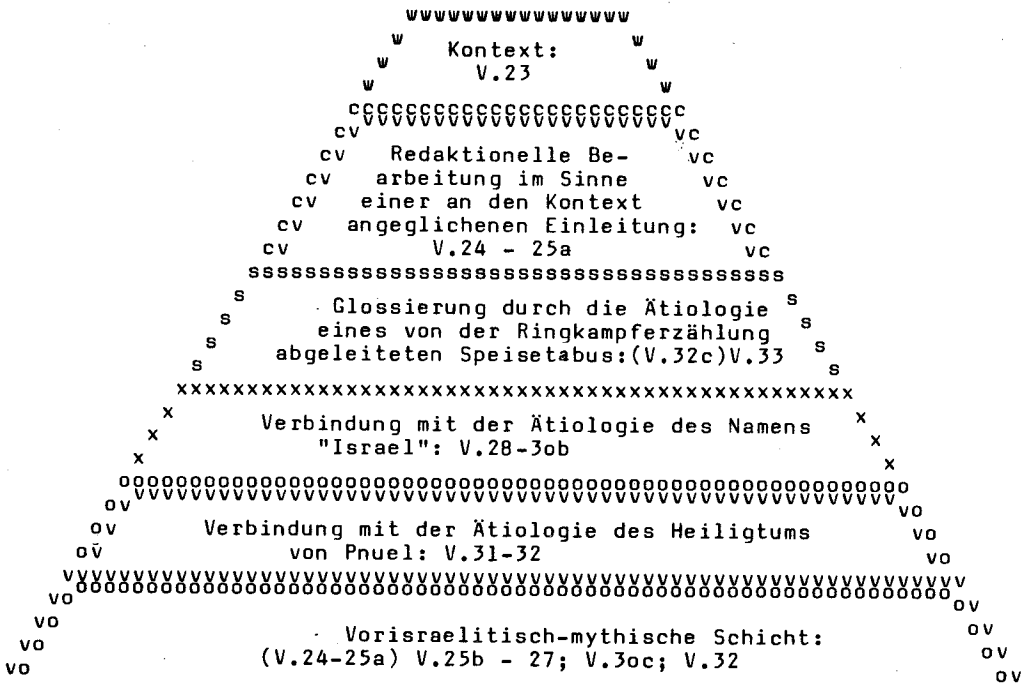
26) Vgl. Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok, S.3o u.33, der aber der Meinung ist, daß dieser Vers einer besonderen Überlieferungsschicht angehörte, zu der außer V.3o noch V.26 und 32b zu rechnen seien.

27) Es wäre zu überlegen, ob das hier angesprochene Kollektivum sich ursprünglich auf die Sippe des vermuteten Erzvaters Israel bezog und erst später auf das Gesamtvolk übertragen wurde, zumal der hier beschriebene Brauch vielleicht nur örtlich begrenzte Geltung hatte.

der Bibel erwähnte Speisetabu auf Jakob zurückgeführt wird, wird es legitimiert. Die Kombination von erzählerischem und gesetzlichem Element könnte man vergleichen mit der Unterscheidung von aggadischen und halachischen Formen in der rabbinischen Literatur.

Zum Schluß soll dieser verwickelte überlieferungsgeschichtliche Prozeß durch ein graphisches Schema, das sich an die Form eines Tells anlehnt, in Verbindung mit dem Text selbst veranschaulicht werden.

Graphisches Schema zum überlieferungsgeschichtlichen Prozeß des Textes



Der Text und sein schichtenspezifisches Gefüge:

23a www wjqm bljlh hw>
www er stand in jener Nacht auf,
b www wjqḥ >t ᵛštj nᵛšjw w>t ᵛštj ᵛšp̣ḥwtjw w>t >hd <šr jldjw
www nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mägde und seine elf Kinder-
c www wj
t m<ʿbr jbq
www und überquerte die Furt des Jabbok.
24a ccc wjqḥm wj<brm >t hnḥl
ccc Er nahm sie und ließ sie die Furt überqueren;
b ccc wj
t >ᵛšr lw
ccc dann ließ er auch seine Habe hinüberbringen.
25a ccc wjwtr j<qb lbdw
ccc Jakob aber blieb allein zurück.
b vvv wj>bq >jš <mw <d <lwt hᵛšḥr
vvv Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröte anbrach.
26a vvv wjr> kj l> jkl lw
vvv Als er sah, daß er ihn nicht überwältigen konnte,
b vvv wjg< bkp jrkw
vvv wtq< kp jrk j<qb bh>bqw <mw
vvv berührte er seine Hüftpfanne,
vvv so daß sich die Hüftpfanne Jakobs verrenkte, als er mit ihm rang.
27a vvv wj>mr ᵛšlḥnj kj <lh hᵛšḥr
vvv Da sprach er: Laß mich los, denn die Morgenröte bricht an.
b vvv wj>mr l> ʿᵛšlḥk kj >m brktnj
vvv Er entgegnete: Ich lasse dich nicht los,
vvv wenn du mich nicht segnest.
28a xxx wj>mr >ljw mh ᵛšmk
xxx Er sprach zu ihm: Wie heißt du?
b xxx wj>mr j<qb
xxx Er antwortete: Jakob.
29a xxx wj>mr l> j<qb j>mr <wd ᵛšmk kj >m jśr>l
xxx Da sprach er: Nicht mehr Jakob sollst du heißen, sondern Israel,
b xxx kj śrjt <m >lhjm w<m >nᵛšjm wtwkl
xxx denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast (sie)
xxx überwältigt.

30a xxx wjš'l j'qb wj'mr hgjdh n' šmk
xxx Jakob fragte und sprach: Sage (mir) doch deinen Namen!
b xxx wj'mr lmh zh tš'l lšmj
xxx Er antwortete: Warum fragst du nach meinem Namen?
c vvv wjbrk 'tw šm
vvv Und er segnete ihn dort.
31a ooo wjqr' j'qb šm hmqwm pnj'l
ooo Darauf nannte Jakob den Ort Pniel;
b ooo kj r'jtj 'lhjm pnjm 'l pnjm wtnṣl npšj
ooo denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen
ooo und bin am Leben geblieben.
32a ooo wjzrḥ lw hšmš
vvv
ooo Da ging ihm die Sonne auf,
vvv
b ooo k'šr 'br 't pnw'l
ooo als er an Pnuel vorüberging;
c ooo whw' ṣl' 'l jrkw
vvv
ooo er aber hinkte wegen seiner Hüftverletzung.
vvv
33a sss 'l kn l' j'klw bnj jśr'l 't gjd
sss hnšh 'šr'l kp hjrk 'd hjwm hzh
sss Deshalb essen die Israeliten bis zum heutigen Tage die Sehne des
sss Hüftmuskels nicht, die auf der Hüftpfanne liegt,
b sss kj ng' bkp jrk j'qb bgjd hnšh
sss denn er hatte die Hüftpfanne Jakobs an der Sehne des Hüftmuskels
sss berührt.

I. 3. Die Vielschichtigkeit der Textaussage unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zum Kontext

Versucht man aus der verwirrenden Fülle und Vielfalt der Aspekte, die sich aus den Untersuchungen zur literarischen Gestaltung und Traditionsgeschichte des Textes ergeben haben, die Intention dieser Erzählung herauszuarbeiten, so stößt man auf nicht geringe Schwierigkeiten. Auf die Problematik eines solchen Unterfangens hat G.v.Rad[1] mit folgenden Worten aufmerksam gemacht: "... angesichts der langen Geschichte und der Wandlungen des inneren Gehalts in dem Verständnis vieler Generationen wird man auch bei dieser Erzählung nicht auf der Ermittlung nur eines Sinnes bestehen dürfen. Wir sagten oben, daß schon bis hin zur Zeit des Jahwisten vielerlei Inhalte aus ihr herausgelesen wurden und daß sie in der Tradition ganz rissig geworden ist. Aber gerade durch ihre Risse und Fugen hat sie jene innere Weiträumigkeit erhalten; gerade das Lockere in dem inneren Bezug der einzelnen Sätze aufeinander läßt für vielerlei Gedanken Raum, denn die einzelnen Vorgänge und Worte in dem Geschehen sind, wie jeder Ausleger spürt, hinsichtlich ihres Sinnes und ihrer Bedeutung gerade nicht präzis begrenzt."
Es erscheint daher nicht gerechtfertigt, den Text unter einen einzigen Gesichtspunkt zu stellen und ihm alle Einzelzüge unterzuordnen, so daß dieser damit verabsolutiert wird, wie dies z.B. K.Elliger[2] tut. Seiner Meinung nach will der Text zeigen - und darin liegt für ihn das Ergebnis seiner durchaus mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode durchgeführten Analyse - daß es "nicht auf das, was Jakob tut",[3] ankomme, "son-

---

1) Das erste Buch Mose, 1956, S.283.

2) Jakobskampf, S.142ff.

3) ebd., S.169.

dern auf das, was Gott tut. Es handelt sich nicht um Jakobs Kampf, in dem er auf irgendeine Weise siegt, sondern um Gottes Kampf mit Jakob, in dem Gott über sich selbst, in dem seine nur im großen Zusammenhang einigermaßen begreifliche, letztlich irrationale Gnade siegt, weil Gott festhält an seinem Geschichtsziele und damit an seiner Verheißung. Daran liegt alles, an Jakob nichts." Elliger entfaltet diesen Gedanken im Folgenden, indem er dazu die Terminologie der reformatorischen Theologie verwendet: "Er handelt an Jakob in Gericht und Heil zugleich ... Auch der neue Name ist Gericht, aber in einzigartiger Weise Heil zugleich. Gott richtet Jakob, aber er richtet ihn nicht zugrunde, sondern richtet ihn auf, rettet ihn aus dem Gericht ... aus Jakob, dem Sünder, wird Israel, zwar auch Sünder, aber durch Gottes Erklärung gerechtfertigter Sünder, der leben darf ..." Mir scheint, daß diese Exegese allzu einseitig das ganze Geschehen im Licht von V.31 interpretiert. Sie wird meines Erachtens so der Spannung, die zwischen V.29 einerseits und V.31 andererseits tatsächlich besteht, nicht gerecht.

Doch in einem Punkt kann man Elliger unbedenklich zustimmen, nämlich in der Herausarbeitung des typologischen Aspekts: "... in Jakob, dem Ahnen, sieht sich Israel, das Volk." Damit wird die zentrale Stellung von V.29 innerhalb des Textes in angemessener Weise berücksichtigt, ohne daß dadurch eine einseitige Festlegung erfolgt wäre. Dieser Aspekt trägt sowohl der konzentrischen Anordnung der Erzählung, in deren innerstem Kreis die Umbenennung Jakobs in Israel steht, Rechnung als auch der Betonung des im Namen"Israel"enthaltenen Kampf- und Siegesmotivs, das im Laufe des überlieferungsgeschichtlichen Prozesses bis hin zu seinem Höhepunkt in V.29 immer deutlicher ausgestaltet wurde.[4)]

Beachtet man den engeren Kontext dieses Verses genügend, so kann man mit aller Vorsicht sagen: Hierin spiegelt sich ein

4)Vgl. die Linie von wj>bq über l> jkl lw bis hin zu śrjt... wtwkl.

wesentlicher Aspekt des israelitischen Selbstverständnisses, und zwar in seinem Verhältnis zu Gott und den Menschen. In dem ringenden und siegenden Jakob, der aber zugleich ein Geschlagener war (V.26b und 32c), konnte es sich selbst wiedererkennen. Aufgrund langer geschichtlicher Erfahrungen vermochte es diesen Tatbestand nur in einer Art Dialektik, die sich durch die ganze Erzählung hindurchzieht, zum Ausdruck zu bringen. Zu diesen Erfahrungen gehören auch jene, die in V.27 einerseits und in V.31 andererseits ihren Niederschlag gefunden haben: die Erfahrung, daß es äußerster Zähigkeit und Hartnäckigkeit[5] bedarf, um den Segen zu erlangen, aber auch die Erfahrung, daß das Ringen darum in einer Situation äußerster Bedrohung und Gefährdung erfolgt, als ein Kampf um Leben und Tod, der durch die Gnade Gottes positiv entschieden wird. Welche Akzente man im Laufe einer wechselvollen Geschichte dabei heraushörte, hing wahrscheinlich von den Erfahrungen der jeweiligen geschichtlichen Situation ab. Man kann sich z.B. vorstellen, daß die Menschen der davidischen und salomonischen Ära, als die Geschichte in den Kontext eingefügt wurde[6], sich voller Stolz mit dem siegreichen Kämpfer, der sich trotz seiner "Blessuren" so tapfer behauptet hatte, identifizierten, während die Menschen der nachexilischen Zeit, "which lived with the memories of the Babylonian exile, on a much - reduced land of Yudah"[7] - als der Endredaktor den ganzen Erzählkomplex in den Pentateuch einfügte- sich eher in dem Jakob wiedererkannten, der mit knapper Not dem Tode entronnen war, der Gott auf Gedeih und Verderb ausge-

---

5) Diesen Aspekt hat besonders v.Trigt gut herausgearbeitet: "L'histoire d'Israël nous révèle, que le peuple a pu se maintenir comme premier à travers les situations les plus désespérées. Il a lutté avec les hommes et avec Dieu ou plutôt, et notre péricope le dit formellement, il s'est accroché à Yahwé avec un courage de désespéré et ne l'a jamais lâché, afin d'obtenir et de garder pour toujours sa bénédiction."(La signification, S.3o3). Vgl. auch O.Eissfeldt, Non dimittam te ... S.414 und 416.

6) Meist wird angenommen, dies sei um 9oo v.Chr. durch den Jahwisten erfolgt.

7) G.M.Tucker, Form Criticism, S.5o.

liefert war und ihm die Rettung seiner Existenz verdankte.

Aber noch ein anderer Aspekt ist zu beachten, wenn man der Vielschichtigkeit der Textaussage gerecht werden will, nämlich der Umstand, daß der Redaktor diese Einzelgeschichte gerade an der Stelle in den großen Zusammenhang der Jakob-Esau-Erzählungen eingeordnet hat, die einen Wendepunkt markiert: Jakob befindet sich nach den langen Jahren des Dienstes bei Laban mit den Seinen auf dem Weg zurück nach Kanaan, ins Land der Verheißung, an dessen Schwelle er eine schwere Belastungsprobe zu bestehen hat, die alles bereits Erreichte wieder in Frage stellen kann: die Begegnung mit seinem Bruder Esau, vor dessen Nachstellungen er hatte fliehen müssen.
Durch die Einfügung dieser Perikope in den Bericht von den Vorbereitungen, die Jakob vor seinem Treffen mit Esau veranstaltet, um möglichst ungeschoren davonzukommen, und der Erzählung von der Versöhnung mit dem Bruder gewinnt der Text über seine Aussage als Einzelerzählung hinaus noch zusätzliche Bedeutung. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, wie O.Eissfeldt[8] gezeigt hat, die Entsprechung zwischen dem unmittelbaren Kontext und unserer Erzählung: Die Gefährdung Jakobs durch Esau, der ihm mit vierhundert Mann entgegenzieht (32,7), und die Gefährdung Jakobs durch den Dämon entsprechen einander, während die glücklich verlaufene Begegnung mit Esau (33,4ff.) und die glückliche Heimkehr (33,18) eine deutliche Parallele zu der glücklich verlaufenen Begegnung mit dem Dämon und der Passierung Pnuels darstellt. Ähnlich macht auch v.Rad[9] darauf aufmerksam, daß die unmittelbare Vorgeschichte schon " die Pnuelgeschichte""präludiert": Dadurch, daß der Erzähler, der in V.2o "Jakob ganz offen von einem 'Versöhnen' Esaus, genauer: von dem Bedecken seines Angesichts" sprechen läßt - in V.21 und 22 verwendet er fünfmal das Wort "Angesicht"

8) Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen, 1962, S.84-1o4.

9) Das 1. Buch Mose, S.278.

- weist er ganz deutlich auf V.31 voraus. In diesen Versen sowie in der ihnen vorausgehenden Schilderung kommt die Angst Jakobs vor Esau sehr stark zum Ausdruck, und der Text - vor allem das Gebet Jakobs 32,1o-13 - spiegelt die Spannung wider, die zu einer Lösung drängt. Diese Lösung bringt der unmittelbar auf die Ringkampferzählung folgende Text durch Wiederaufnahme dieses Motivs in den Worten Jakobs zu Esau (Gen.33,1o): "Ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht".[1o] Damit wird man angeregt, die Begegnung Jakobs mit Elohim und seine Begegnung mit Esau in innere Beziehung zueinanderzusetzen. Berücksichtigt man diese feinen Anspielungen des unmittelbaren Kontextes, dann kann man die Ringkampferzählung gleichsam als eine Art Vorwegnahme der so gefürchteten Konfrontation mit Esau betrachten, die schon im Keim den glücklichen Ausgang des Treffens in sich barg. Gleichzeitig kann man in ihr die Erhörung des Gebets und die Erfüllung der Verheißung aus Gen.28,13-15, auf die in den Gebetsworten angespielt wird, erkennen.[11]

Nimmt man schließlich den weiteren Kontext hinzu, so ergeben sich noch weiträumigere Bezüge. Sie betreffen die in K.25 und 27 erzählten Begebenheiten, die schildern, wie Jakob seinem Bruder mit List den Segen entwand und ihn so aus seiner Vorrangstellung verdrängte.
Wenn die Erzählung von der Erschleichung des Segens durch Jakob ursprünglich auch kein moralisches Urteil über Jakobs Handlungsweise enthält, so wird doch im Leser das Gefühl geweckt, daß Esau Unrecht geschehen sei (Gen.27,36.38) und daß dies bereinigt werden müsse. Daher wirkt die Frage des Widersachers Jakobs nach seinem Namen (32,28a) wie eine Provokation. Jakob war nun mit der Nennung seines Namens, dessen etymologische Deutung den Hörern bzw. Lesern geläufig sein mußte -

---

1o) Vgl. v.Rad, Das erste Buch Mose, S.286.

11) Vgl. Elliger, Jakobskampf, S.168.

Buber[12] weist hierbei auf Jeremia (sc.Jer.9,3ff.) hin - gezwungen, indirekt seine Schuld zu bekennen,während durch die Namensänderung dieser "Name der Schande" durch einen "Namen der Heiligkeit" ersetzt wurde. Insofern kann man mit G.v.Rad[13] sagen, daß "die Beziehung der Pnuelgeschichte zur Betrugsgeschichte unverkennbar" ist: "Jetzt ist wieder von dem Segen die Rede, aber in ganz anderem Ton; und damit wird etwas aufgeholt, was vor Gott nicht unerledigt bleiben konnte."[14] Auch bezüglich dieses Aspekts liegt hier eine leitmotivische Verbindung vor, wie Buber[15] gezeigt hat, diesmal in Form des Schlüsselworts "Segen" bzw. "segnen": "... der erfochtene Segen deckt den erschlichenen zu. Bald[16] wird Gott selber die Ernennung des Menschen Jakob-Israel aussprechen und damit endgültig vollziehen. Erst aber muß noch der Bruder versöhnt worden sein, und auch dies geschieht im Leitwort des 'Segens': 'Nimm doch birchati, meinen Segen, der dir gebracht worden ist!' - so bittet Jakob den Esau (33,11), sein Geschenk nicht zu verschmähen. Da er es annimmt, ist nun auch zwischen Mensch und Mensch 'Segen' durch 'Segen' ausgeglichen."

Bei dieser Perspektive, die die Einbettung der Ringkampferzählung in die Jakob-Esau-Erzählung berücksichtigt, scheint der typologische Aspekt, der die Einzelerzählung beherrscht,

---

12) Die Schrift und ihre Verdeutschung, S.224-226.

13) Das 1.Buch Mose, S.283.

14) ebd., S.283f.

15) ebd., S.226.

16) Buber verstand die Umbenennung in Genesis 32,29 offensichtlich in futurischem Sinne, als eine Prophezeiung, der die endgültige Erfüllung erst gefolgt sei (Gen.35,1o); tatsächlich dürfte es sich jedoch um eine Wiederaufnahme desselben Motivs durch P, also um eine Dublette, handeln. Der Endredaktor allerdings, der diese Tradition in Gen.35 einflocht, könnte sie in diesem Sinne gedeutet haben.

weitgehend zurückzutreten zugunsten des individuellen. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß der Redaktor dieses Erzählwerks - allgemein identifiziert mit dem Jahwisten - an seinen Beginn jenes Völkerorakel (Gen.25,23) gestellt hatte, das er offenbar als Vorzeichen für die kommenden Begebenheiten verstanden wissen wollte. Danach werden beide, Jakob und Esau, zu Repräsentanten von Völkern deklariert - ohne daß dabei allerdings schon der Name "Israel" fällt[17] - offenbar der ebenfalls gebräuchlichen kollektiven Bedeutung des Namens "Jakob" entsprechend, während Esau mit Edom (Gen.25,30; 36,1.8f.) gleichgesetzt wird. Beide werden zu Vertretern rivalisierender Mächte und Herrschaftsansprüche. Ausgelöst wurde dieser Vorgang durch ein historisches Ereignis von weitreichendem Ausmaß. "Das war", wie V.Maag[18] herausgearbeitet hat, "Davids Eroberung des Edomiterlandes. Edom, das Nachbarvolk, das viel früher als Israel seßhaft geworden war und sich als Königreich konstituiert hatte, war wirklich so etwas wie ein älterer Bruder Israels. Und dieser ältere Bruder wird unter David dem jüngeren untertan ... Was lag da näher, als die alte Patriarchenerzählung mit dem Ahnherrn der Edomiter, mit Edom-Seir, zu verknüpfen?" Demnach bestimmt der typologisch-politische Aspekt den ganzen Erzählkomplex. Doch ist zu bedenken, daß die Jakob-Esau-Erzählungen, traditionsgeschichtlich gesehen, schon einen verwickelten Prozeß durchlaufen hatten: "Aus dem einstigen Kulturmythos" (sc. vom Hirten Jakob und vom Jäger Esau) war "eine bloße Motiverzählung von Jakob, dem jüngeren von zwei Brüdern, der Esau, den älteren, in den Schatten gestellt hatte" geworden, wie Maag[19] gezeigt hat. Danach erscheint es fraglich, ob alle Einzelzüge dieses Erzählwerks auch tatsächlich im

---

17) "In dem Doppelnamen des Stammvaters (vgl. auch Jes.9,8; Ps.135,4) spiegelt sich das Zusammenwachsen zweier Stammgruppen unter Gleichsetzung ihrer Götter, des 'Starken Jakobs' und des 'Steines Israels' (Gen.49,24)". J.Hempel, in: Bibl.-histor.Handwörterbuch, Art."Israel", ed.B.Reicke und L.Rost, 1964, Bd.II, Sp.782ff.

18) Jakob-Esau-Edom, 1957, S.426.

19) ebd., S.425.

typologischen Sinne verstanden wurden, wie z.B. die Geschichte von der Versöhnung zwischen Jakob und Esau - obwohl dies potentiell natürlich möglich war. Erst recht kann man bezweifeln, daß die Geschichte von der Erschleichung des Segens und damit der Name"Jakob"allgemein im Sinne von Gen.27,36, der Interpretation Esaus, als Betrüger im typologischen Sinne gedeutet wurde. Dagegen[2o] spricht vor allem der synonyme Gebrauch der beiden Namen in den vielen Sprüchen der poetischen Literatur, die beide im Parallelismus membrorum verwenden. Als Beleg dafür können z.B. die entsprechenden Stellen aus den Bileamsprüchen (Num.23,7b. 1o. 21. 23;24,5.17b.), die auch sehr wahrscheinlich in der Davidszeit entstanden, angeführt werden. Sie zeigen deutlich, daß sowohl der Name "Jakob" als auch der Name "Israel" positiv aufgefaßt wurden. Die Höherbewertung des Namens "Israel" dagegen, die man in unserer Erzählung beobachten kann, hängt wohl damit zusammen[21], daß Jakob den Namen des Volkes in dem Augenblick verliehen bekommt, als er das Hindernis der Jabbokfurt überwunden hat und den Boden des Landes betritt, das, wie man glaubte, dem Volk von Gott selbst bestimmt war.

Zusammenfassend kann man sagen, daß unsere Erzählung aufgrund ihres typologischen Charakters und ihrer Vielschichtigkeit hervorragend zu einer vielfältigen aktualisierenden Ausgestaltung der jeweils dafür passenden geschichtlichen Situation geeignet erscheinen konnte.

2o) Allerdings versteht prophetische Polemik, wie die Jeremias (9,4) und Hoseas (12,4), den Namen Jakob tatsächlich typologisch, und zwar im negativen Sinne, aber gerade darin äußert sich wohl Widerspruch zu dem allgemeinen Volksbewußtsein.

21) McKenzie, Jacob at Peniel, S.74, und O.Eissfeldt, Stammessage, S.1oo.

II. Die Aktualisierung der Ringkampferzählung in der polemischen Predigt des Propheten Hosea

Im Unterschied zur Fassung der Ringkampferzählung der Genesis finden wir beim Propheten Hosea in K.12,4f. eine Tradition vor, die einerseits bis in den Wortlaut hinein mit dem Genesistext übereinstimmt, andererseits aber auch erheblich davon abweicht. Zudem erhält sie hier eine völlig andere Intention. Diese ist bestimmt von ihrem Kontext, einer scharfen Straf- und Anklagerede, die als Rechtsstreit Gottes mit seinem Volk gestaltet ist. Dieser Rechtsstreit bildet das Vorzeichen für die kurzen Summarien, darunter auch die sehr knapp gefaßte Ringkampferzählung. Er findet Ausdruck in einem dreigliedrigen Vers (12,3), der durch die Erwähnung des Namens "Jakob" den Auftakt zur Wiedergabe der eigentlichen Jakobstraditionen bildet:

wrjb ljhwh ʿm jśrʾl[1)]
wlfqd ʿl jʿqb kdrkjw
kmʿlljw jšjb lw
"Einen Rechtsstreit führt der Herr mit Israel:
Jakob will er zur Rechenschaft ziehen nach seinen Wegen,
nach seinen Werken will er ihm vergelten."

Es ist klar, daß Hosea, wenn er hier, parallel zu dem Namen "Israel" im vorausgehenden Halbvers, den Namen "Jakob" benutzt, kollektiv denkt, also vom Volk redet (ähnlich wie in Io,11), genauer gesagt, von der Bevölkerung im Nordreich, denn mit diesem Teil Palästinas war die Jakobsippe ursprünglich verknüpft; darauf deutet auch der Name "Ephraim", den Hosea bevorzugt gebraucht. Es begegnet uns hier die Vorstellung von der "corporate personality"[2)], die in der hebräischen Bibel wie auch sonst in der antiken Welt weit verbreitet war. Im Unter-

---

1) statt jhwdh nach dem Vorschlag der BHK und der meisten Kommentatoren.

2) Cf. H.W.Robinson, The Hebrew Conception of Corporate Personality, BZAW 66, Berlin 1936, S.49-62.

schied dazu benutzt der Prophet in V.4 den Namen 'Jakob', um damit den Stammvater des Volkes selbst zur Zielscheibe seiner Kritik zu machen, doch so, daß das Volk in ihm sein eigenes Verhalten exemplarisch erkennen soll. Dabei bedient er sich in diesem genau parallel gebauten zweigliedrigen Vers zweier Wortspiele, die deutlich auf Ereignisse anspielen, die uns aus den ihnen entsprechenden Erzählungen bekannt sind:

bbtn ʿqb ʾt ʾhjw
wbʾwnw śrh ʾt ʾlhjm
"Im Mutterleib hinterging er seinen Bruder,
und in seiner Manneskraft stritt er mit Gott."

Die beiden Sätze wirken wie poetische Ätiologien der Namen "Jakob" und "Israel", ohne daß eigentliche Deutesätze damit verbunden sind. Die Frage nach der dahinterstehenden Tradition scheint mir L.Ruppert[3], dessen Ausführungen ich mich anschließe, überzeugend beantwortet zu haben: "Mit der Aussage 'Im Mutterleib hinterging (ʿāqabh) er seinen Bruder' (12,4a) spielt Hosea offensichtlich auf die Erzählung von Jakobs Geburt an, wie sie uns in Gen.25,21-26 überliefert ist. Dort wird der Name des Erzvaters, Jakob, darauf zurückgeführt, daß dieser beim Verlassen des Mutterschosses die Ferse (ʿāqēbh) seines Bruders festgehalten hat (Gen.25,26), was der Genesisbericht freilich nicht als Betrugshandlung, sondern als anfanghafte Erfüllung der an Rebekka ergangenen Verheißung Jakobs auffaßt, derzufolge der ältere ihrer Zwillinge dem jüngeren dienen wird (Gen.25, 23). Erst die Erzählung von der Erschleichung des väterlichen Segens durch Jakob (Gen.27) bringt dessen Namen mit dem Verb ʿqb (hintergehen, betrügen) in Verbindung (Gen.27,36 J,cf. Jer.9,3). Man muß nun keineswegs annehmen, Hosea habe eine gröbere Geburtsgeschichte Jakobs als die in Gen.25,21-26 überlieferte vorgelegen. Hosea hat sich eben ein Wortspiel mit ʿāqēbh (Ferse) und ʿqb (betrügen) erlaubt, also den Fersenhalter

3) Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, Biblica 52, 1971, S.494f.

der Geburtsgeschichte und den Betrüger Jakob der Segenserschleichungsgeschichte ineins gesehen (cf.Gen.25,26 und 27,36). Jakobs spätere charakteristische Sünde deutet sich schon in seinen unbewußten Handlungen bei der Geburt an. Nun braucht man wegen der Anklänge an die jahwistische Darstellung der Geburt (Gen.25,21-26a) und Segenserschleichung Jakobs (Gen.27^{+}) noch nicht Abhängigkeit Hoseas vom jahwistischen Werk anzunehmen, so wenig man andererseits mit O.Proksch in der Geburtserzählung der Genesis eine elohistische Spur postulieren darf. Die Doppeletymologie des Namens Jakob als Fersenhalter und Betrüger wird eben gemeinisraelitische Tradition gewesen sein." Konkret ist diese Polemik wohl auf betrügerische Praktiken im sozialen Bereich zu beziehen, wie in V.8 ("Wie der Kanaanäer führt er falsche Waage in seiner Hand, zu übervorteilen liebt er"), vielleicht auch auf falsches politisches Verhalten, wie in V.2 ("Ephraim freut sich am Winde und jagt dem Oststurm nach. Allezeit mehren sie Lüge und Trug; sie machen einen Bund mit Assyrien und führen Öl nach Ägypten").
Mit der zweiten Halbzeile stoßen wir auf die gleiche Tradition, die auch der etymologischen Ätiologie des Namens "Israel" in Gen.32,29 zugrundeliegt. Abweichend von dem Textverständnis, wie es sich im MT äußert, verfolgen LXX und PsJ dieselbe Linie wie in ihrer Wiedergabe von Gen.32,29: LXX übersetzt śrh mit enischysen und PsJ mit ʾtrrb (oder nach einer anderen Lesart, die sich aber bedeutungsmäßig nur wenig davon unterscheidet: ʾtrbrb). Wie dort basieren also beide Fassungen auf der Wurzel śrr. Aquila dagegen, der den Halbvers mit der Wendung wiedergibt: katōrthose pros angelon, und Hieronymus leiteten die Form von der Wurzel jšr ab, wie dieser selbst bezeugt: "Et quia directus est cum angelo, propterea euthytatou, quod Hebraice dicitur isar, h.e. dirigentis sive directi nomen accepit" (zitiert nach der Hexapla des Origenes zur Stelle). Diese Diskrepanz in den alten Übersetzungen hängt möglicherweise damit zusammen, daß es mehrere hebräische Versionen gab, aber vor allem mit einer Tendenz zur Angleichung dieses Verses an den folgenden

bzw. mit der Neigung, V.4 und V.5 miteinander zu harmonisieren, wobei außerdem die Mehrdeutigkeit der Verbform wjśr eine nicht unwesentliche Rolle spielte. Jedenfalls bietet V.5 ein Bündel von Problemen, die nicht leicht zu lösen sind und für die sich wohl auch keine hundertprozentig befriedigende Lösung finden läßt. Dieser Vers enthält insgesamt vier Halbzeilen, von denen aber nur die beiden ersten für unseren Zusammenhang in Betracht kommen:

wjśr ʾl mlʾk wjkl
bkh wjthnn lw

"Er stritt gegen einen Engel und siegte,
er weinte und flehte ihn an."

Auffallend ist besonders die erste Halbzeile, die schon auf den ersten Blick wie eine Dublette zu V.4b wirkt und daher in ihrer jetzigen Form nicht ursprünglich zu sein scheint. Von den verschiedenen Lösungsversuchen, die hierzu vorgeschlagen worden sind, halte ich diejenigen von Vollmer[4] und Ruppert[5] für besonders erwägenswert. Nach Vollmer handelt es sich hierbei - wie bei dem ganzen Passus bis V.7 - um das Werk eines Glossators, der die Aussagen Hoseas abschwächen und ergänzen wollte: Nicht gegen Gott selbst, sondern gegen einen Engel habe Jakob gekämpft und gesiegt. Auch der Satz vom Weinen und Flehen Jakobs sei Ausdruck dieser Tendenz. Damit würde auch die scharfe Kritik Hoseas, die in V.4b liegt, gemildert. Demgegenüber will Ruppert[6], indem er Vorschläge von Nyberg (Studien zum Hoseabuche, S.94) und von Gertner (The Masorah and the Levites, S.277) aufgreift, die Präposition ʾl im Sinne der Gottesbezeichnung El verstehen, mlʾk als Glosse ausscheiden und wjśr nicht

4) Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja, BZAW 119, Berlin 1971, S.1o6f.

5) Herkunft, S.494ff.

6) Herkunft, S.495ff.

mit "kämpfen", sondern mit "herrschen, sich als Herr erweisen" wiedergeben. Der Satz wäre demnach zu übersetzen: "Aber Gott erwies sich als Herr und siegte." Ruppert glaubt, Hosea habe damit den in Gen.32,29 bezeugten Sieg Jakobs bewußt in einen Sieg Gottes umdeuten wollen. Von hier aus sei dann auch die Fortsetzung verständlich: "Er (sc. Jakob) weinte und flehte ihn an"[7]. Zieht man auch hier die alten Übersetzungen zu Rate, so stellt man fest, daß sich bei Aquila und Theodotion insofern eine Stütze für diese Auffassung finden läßt, als beide statt "meta angelou" (LXX) "meta theou" übersetzen; allerdings ist "Gott" hier nicht Subjekt, sondern Objekt. Was aber besonders verblüffend an Rupperts Konjektur ist, ohne daß er jedoch eigens darauf aufmerksam macht, ist der Umstand, daß Hosea mit dieser "Umdeutung" den Namen "Israel" auf zweifache Weise deuten würde: zuerst, in V.4b, im Sinne der Volksetymologie, die auch in Gen.32,29 vorliegt, und dann im Sinne der mutmaßlich ursprünglichen Bedeutung, wie sie Coote zu rekonstruieren versucht hat, ohne daß man festlegen könnte, auf welcher Wurzel sie basiert, denn die Form wjśr kann man auf śrr, śwr oder śrh zurückführen, da alle diese Wurzeln miteinander verwandt sind[8] und sie ohnehin in jener Zeit noch nicht wissenschaftlich analysiert wurden. Hosea hätte demnach die zweite Deutung gegen die erste ausgespielt, und zwar um zu zeigen, daß die Hybris, die sich in Jakobs Kampf gegen Gott äußere, durch Gottes Herrsein und Sieg in Frage gestellt und überwunden worden sei, so daß Jakob nur noch weinend und flehend um seine Gnade habe bitten können.
Ein solches Verfahren erschiene mir jedoch etwas zu gewaltsam,

---

7) Zu diesem Satz, auf den ich nicht näher eingehe, da in ihm keine Beziehung zu Gen.32,23-33 zu erkennen ist, vgl. F.Diedrich, Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hos.12,1-13,3, Diss. Bochum 1974/75, S.38f.

8) Vgl. Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae von S.Mandelkern, Jerusalem 1967, S.1119.

denn es ist m.E. schwer vorstellbar, daß Hosea derart eigenmächtig Traditionen, die ihm vorlagen, verändert und umgeformt haben sollte, denn dies ist ja etwas anderes, als eine vorhandene Tradition unter einem neuen Gesichtspunkt zu stellen. Außerdem würde dies nicht ganz zum Gedanken des Rechtsstreits passen, da die Anklage, die in V.4 steckt, damit abgebrochen wäre. Deshalb möchte ich mich Vollmers Vermutung anschließen, hier sei die Hand eines Glossators am Werk. Dieser allerdings könnte durchaus versucht haben, eine aus anderer Tradition stammende Deutung des Namens "Israel" zur Korrektur und Ergänzung eingefügt zu haben, ebenso wie den folgenden Halbvers, allerdings um den Preis, daß nun eine Unstimmigkeit im Gedankengang entstand. In jedem Fall läßt der Text, so wie er uns vorliegt, erkennen, daß die Ringkampferzählung offenbar nicht nur in der Version bekannt war, wie sie in Gen.32,23-33 überliefert ist, sondern daß der Verfasser daneben "aus der mündlichen Tradition, die im Volksmunde oder im Kult noch über den Erzvater umlief, geschöpft hat"[9].

Was aber bei einem Vergleich zwischen Hos.12,4f. und Gen.32, 23-33 noch stärker ins Gewicht fällt als diese Erkenntnis, ist die Beobachtung, daß Hosea die Gestalt Jakobs ganz anders beurteilt als der Verfasser der Genesiserzählung. Dies kann man schon daraus entnehmen, daß der Name "Israel" genauso bewertet wird wie der Name "Jakob", wie aus dem parallelen Bau von V.4 hervorgeht, während in Gen.32 der Name "Israel" als Ehrenname zu verstehen ist, der den "alten" Namen "Jakob" deutlich in den Schatten stellt. Vor allem aber erfährt die Gestalt Jakobs nun eine völlig negative Wertung, denn der Umstand, daß Hosea die Jakobstradition in eine Anklage einge-

9) A.Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I, 1963, S.91.

fügt hat, in der Gott sein Volk zur Rechenschaft zieht, zeigt eine genaue Umkehrung der Vorzeichen. Während Jakob nach der Genesiserzählung ein Gegenstand des Stolzes war, macht Hosea ihn zum Gegenstand seiner Polemik. Jetzt ist sein Kampf gegen Gott nicht mehr ein Zeichen für sein ausdauerndes Ringen um den Segen, eine Bewährungsprobe, sondern ein Zeichen der Anmaßung, der Hybris, der Auflehnung gegen Gott. Indem Hosea so an die Vorstellungen im Volk anknüpfte, denen zufolge man sich voller Stolz auf den berühmten Ahn berief, und sie ins Gegenteil verkehrte, verwandelte er die positive Typologie in eine negative. Damit muß er seine Zeitgenossen aufs äußerste provoziert haben. Aber gerade so wollte er sie zur Erkenntnis ihrer Schuld führen, so daß ein Ausweichen unmöglich wurde. Auf diese Weise hat er die alte Ringkampferzählung für seine Zeit aktualisiert.

III. 1. Die politische Akzentuierung der Ringkampferzählung bei Josephus

Während die griechische Fassung der Ringkampferzählung in LXX fast wörtlich mit dem hebräischen Text übereinstimmt - eine Ausnahme bilden nur V.29 und das Äquivalent für Pnuel - so daß sich kaum eine eigene Konzeption darin erkennen läßt, finden wir bei Josephus in den "Antiquitates Iudaicae" (I 331-334) eine ziemlich freie Nacherzählung der biblischen Vorlage. Um die Eigenart seiner Darstellung des Ringkampfes zu verdeutlichen, stelle ich an den Beginn eine Übersetzung des Textes:[1)]

> "Nachdem er den ganzen Tag mit diesen Vorbereitungen beschäftigt war, setzte er bei Anbruch der Nacht die Seinen in Bewegung; und nachdem sie einen Gießbach namens Jabbok überquert hatten, blieb Jakob zurück[2)]. Hier traf er auf eine Erscheinung, rang mit ihr - jene hatte übrigens den Kampf eröffnet - und besiegte die Erscheinung. Diese wandte sich sogleich in (menschlicher) Rede an ihn, indem sie ihn ermunterte, er solle sich über das Geschehene freuen und nicht meinen, er sei über einen geringen Gegner Herr geworden, sondern (glauben), daß er einen Engel Gottes besiegt habe. Er solle dies für ein günstiges Vorzeichen auf künftige große Güter halten und wissen, daß sein Volk niemals untergehen werde und daß kein Mensch es an Stärke übertreffen werde. Und so forderte sie ihn auf, den Namen 'Israel' anzunehmen. Dies bedeutet in der hebräischen Sprache 'Widersacher eines Engels Gottes'. Dies alles offenbarte sie Jakob allerdings erst auf seine Forderung hin, denn als er merkte, daß jene ein Engel Gottes sei, bat er ihn, er möge verkünden, welches Schicksal er haben werde. Als die Erscheinung dies gesagt hatte, verschwand sie. In seiner Freude darüber nannte Jakob den Ort

1) Bei der Übersetzung zog ich Vergleiche mit der griechisch-englischen Ausgabe der "Antiquitates Iudaicae" von M.A. Thackeray, Bd.IV, London 1961, sowie mit der hebräischen von A.Schalit, Josef b.Mattityahu, Kadmoniyyot ha Yehudim, I, 1955², daneben noch mit der deutschen von H.Clementz, Jüdische Altertümer, Köln o.J.

2) wörtlich: wurde er zurückgelassen.

Phanuel, welches bedeutet:'Angesicht Gottes'[3]. Und weil er im Kampf Schmerz an der breiten[4] Sehne erlitten hatte, enthielt er sich selbst des Essens solcher Speise, und um seinetwillen ist es auch uns verboten, davon zu essen."

Vergleicht man den Text des Josephus mit LXX, so findet man zwar mehrfach Formulierungen daraus wieder, vor allem am Anfang und am Schluß, dazu den wichtigen Begriff ischys (333), der an enischysas V.29 anklingt, aber insgesamt unterscheidet er sich schon im Sprachgebrauch erheblich vom griechischen Bibeltext. Untersucht man ihn genauer, so entdeckt man, daß es sich um eine gezielte, durchdachte Bearbeitung handelt, die ganz auf hellenistische Leser zugeschnitten ist. Dies zeigt sich sowohl im Stil als auch im Inhalt.

Formal gesehen, fällt im Vergleich zu der im ganzen ziemlich wortgetreuen Übersetzung der LXX eine recht gewandte, ja elegante Stilisierung im Sinne eines guten griechischen Stils auf. An die Stelle der einfachen Parataxen in der LXX, die weithin der hebräischen Syntax nachgebildet wurden, sind viele Partizipial- und Infinitivkonstruktionen getreten. Die wörtliche Rede ist in indirekte Rede umgeformt; auch die Wortwahl weist an manchen Stellen auf Anpassung an seine Adressaten hin, wie z.B. die Einführung der im Bibeltext fehlenden Begriffe phantasma, moira und semeion. Vor allem ist deutlich das Bestreben zu erkennen, aus dem oft rätselhaften, unausgeglichenen, widersprüchlichen Text eine Erzählung zu machen, die verständlich und geglättet erscheint und aus der fast alles, was möglicherweise Anstoß erregen konnte, beseitigt ist.

Um dieses Ziel zu erreichen, nahm Josephus einschneidende Änderungen am Aufbau der Geschichte vor: Kurz und knapp, ohne die

---

3) Im Unterschied zur LXX übersetzt Josephus den Namen Pnuel erstaunlicherweise wörtlich.

4) Vielleicht handelt es sich bei to platy um eine Verunstaltung der Septuagintawendung "... neuron ... ho estin epi tou platous".

magische Berührung der Hüfte durch den Unbekannten und die Hüftverrenkung zu erwähnen, und unter Auslassung des ausdrücklichen Hinweises auf den Anbruch der Morgenröte berichtet er von dem Ringkampf am Jabbok: Dabei steht Jakob als Subjekt des Satzes im Mittelpunkt des Geschehens. Er ist es, der auf die Erscheinung trifft, mit ihr ringt - wenn auch eigens angemerkt wird, daß jene den Kampf eröffnet habe - und er ist es, der den Sieg erringt. Erst nach diesem kurzen Bericht, der das Kampfgeschehen von seinem Anfang bis zu seinem Ende umfaßt, läßt Josephus die Erscheinung eine ziemlich lange Rede halten, die den Zweck hat, Aufklärung über dieses merkwürdige Ereignis zu geben und eine Prophezeiung bzw. ein Orakel, ähnlich wie bei den Engelerscheinungen Ri.6 und 13, daran zu knüpfen. Gleichzeitig dient sie der Enthüllung ihres Wesens: ihrer Identität mit einem Engel Gottes. Der dramatische Dialog des Bibeltextes wird in eine Rede verwandelt, die noch dazu in indirekter Form wiedergegeben ist. Erst danach erfolgt die Namengebung und ihre Deutung, ohne daß die Segnung Jakobs erwähnt wird, entsprechend der Streichung der Bitte Jakobs um Segen. Daran schließt sich eine nachträgliche Erklärung an, die die Rede des Engels damit begründet, daß Jakob durch seine Bitte Veranlassung dazu gegeben habe. Dann wird ausdrücklich gesagt, daß die Engelerscheinung verschwindet - eine Aussage, die in der Bibel fehlt. Ein psychologisierender Zug, der Jakobs Freude über das Gehörte betont, leitet die Benennung des Ortes ein, wobei anders als in LXX der Name Pnuel, allerdings in gräzisierter Form, erhalten bleibt. Den ätiologischen Deutesatz (Gen.32, 29) hat er paraphrasierend so umgesetzt, daß der Begriff "Elohim" durch "Engel Gottes" ersetzt wurde - offenbar deswegen, weil die Vorstellung, Jakob habe mit Gott selbst gerungen, seinen Lesern zu anthropomorphistisch erschienen wäre. Dadurch, daß er nicht mehr ausdrücklich die Hüftverrenkung und das Hinken erwähnte, war auch die in sich nicht ganz stimmige doppelte Begründung des Speisetabus hinfällig geworden. Anders als im Genesistext motiviert Josephus es jetzt mit dem Hinweis auf den Schmerz, den Jakob beim Ringen am Ischiasnerv erlitten

habe. Daß er selber und aus Pietät ihm gegenüber auch seine Nachkommen sich deswegen der entsprechenden Speise enthielten, wirkt zwar auch nicht unbedingt einleuchtend, aber doch verständlicher als die seltsame doppelte Begründung des Bibeltextes.

Durch die Streichung bestimmter Züge entstand andererseits die Notwendigkeit für ihn, neue Motivierungen zu bieten. Statt des Anbruchs der Morgenröte ist es nun die Bitte Jakobs um Voraussage seines Schicksals, die die Rede der Engelerscheinung auslöst. Diese Bitte wird wiederum begründet, nämlich durch den Hinweis, daß Jakob in der Erscheinung einen Engel Gottes erkannt habe. So wird auch die Ortsbenennung neu motiviert: Jakob habe aus Freude über die Prophezeiung des Engels den Ort "Angesicht Gottes" genannt, wobei allerdings ungeklärt bleibt, warum er ihm gerade diesen Namen gab. Die Freude Jakobs selbst ist ein Zug, der durch die Engelrede vorbereitet wurde, denn sie enthielt die ausdrückliche Aufforderung an Jakob, sich über das Geschehene zu freuen.[3)]

Unter den Änderungen, die Josephus am biblischen Text vornahm, fällt in erster Linie die neu konzipierte Rolle des Engels in den Blick, denn davon war weder in der hebräischen noch in der griechischen Fassung der Genesiserzählung zu lesen.
Funktion liegt vor allem darin, durch seine Rede die Bedeutung des Geschehens zu erklären und Jakob dadurch eine Prophezeiung der Zukunft zu geben. Es scheint, als habe Josephus diese Prophezeiung an die Stelle der Aussage gesetzt, Jakob sei gesegnet worden, weil seinen hellenistischen Lesern der biblische Begriff "Segen" bzw. "segnen" unverständlich oder nichtssagend geblieben wäre. Er bietet ihnen nun einen Ausblick auf die po-

---

5) Vielleicht ist dieser Zug auch so zu erklären, daß Josephus in der ihm vorliegenden Fassung des griechischen Bibeltextes die Lesart echarē statt esōthē (V.31) vorfand - die gleiche, die Justin in seinem Dialogus cum Tryphone LVIII 18 verwendet.

litische Zukunft Israels, indem er den Sieg Jakobs als ein göttliches Zeichen dafür interpretiert, daß die Existenz des Volkes für alle Zeiten gesichert sei und seine Machtstellung von niemandem übertroffen werde. Die Wendung "kein Mensch werde es an Stärke übertreffen" ist wahrscheinlich eine Umsetzung der Wendung aus der LXX "meta anthrōpōn dynatos ,und der Name "Israel" als "Widersacher eines Engels Gottes"[6] war nun ein Unterpfand für den künftigen Sieg. Während der biblische Text schon durch die bloße Identifizierung Jakobs mit Israel den typologischen Bezug anschaulich macht und hebräische Leser erkennen läßt, daß Wesen und Schicksal ihres Ahns ihr eigenes ist, erklärt Josephus diesen typologischen Bezug ausdrücklich, und zwar in der Weise, daß er Jakobs Sieg über den Engel als eine Art göttlicher Garantie für Israels künftige Überlegenheit darstellt, doch ohne dabei die Niederlage Insraels im Jahre 7o und seine politische Ohnmacht in der Gegenwart zu erwähnen - Tatsachen, die seinen Adressaten wohl bekannt sein mußten. Seine Interpretation hieß für sie also, daß Israels Schicksal damit noch keineswegs ein für allemal besiegelt war, sondern daß seine eigentliche Größe sich erst in Zukunft entfalten werde. Dadurch, daß Josephus der Ätiologie des Namens "Israel" diese sozusagen eschatologische Wendung gab, aktualisierte er den Text im Hinblick auf die politische Lage seines Volkes.

Abschließend kann man sagen, daß es Josephus darum ging, seinen aufgeklärten hellenistischen Lesern durch einen "gereinigten" Text die politische Bedeutung Israels zu erläutern. Diese Absicht hoffte er am ehesten durch eine größtmögliche Hellenisierung des Textes zu erreichen. Dazu gehört eine weitgehende Entmythisierung der Erzählung, zumindest die Streichung allzu befremdlicher mythischer Züge, und eine Stilisierung, deren Sprachgebrauch und rhetorische Mittel, wie z.B. kleine Rückblenden, gebildete Leser goutieren konnten. So benutzt er, ähn-

---

6) Anscheinend hat Josephus die hebräische Verbform śrjt ähnlich wie die Rabbinen in BerR 78,3 (mtgwśśt) verstanden, also nicht wie LXX und die Targumim.

lich wie griechische und lateinische Historiker, das Mittel der in die Erzählung eingeflochtenen Rede, um seine eigene Auffassung von der politischen Rolle, die sein Volk in Zukunft spielen werde, darzulegen.
Durch die politische Aktualisierung des biblischen Textes ist es ihm gelungen, den weiten geschichtlichen Horizont dieser Erzählung deutlich werden zu lassen, aber die Vielschichtigkeit des Textes schwand unter seinen glättenden Händen, damit auch die biblische Dialektik. Vielleicht leitete ihn dabei die Absicht,seinen hellenistischen Lesern zu zeigen, es gebe überhaupt keinen Zweifel daran, daß Gott auf der Seite Israels stehe. Die politische Zukunft seines Volkes sollte trotz der schwierigen Lage der Gegenwart ohne Fragezeichen erscheinen.

III. 2. Die Spiritualisierung der Ringkampferzählung im Buch der Weisheit

Im Buch der Weisheit, das wahrscheinlich um die Mitte des ersten Jahrhunderts v.Chr. in Alexandria von einem hellenistischen Juden verfaßt wurde, nimmt die Ringkampferzählung nur einen halben Vers ein (10,12). Innerhalb eines heilsgeschichtlichen Abrisses, der von Adam, dem ersten Menschen, bis zum Auszug aus Ägypten reicht und in seinem ersten Teil (10,1-14) einzelne Gestalten von der Urgeschichte bis zur Vätergeschichte einschließlich der Josephsgeschichte exemplarisch vorführt, wird auch Jakobs Ringkampf erwähnt.
Der ganze Passus steht unter dem Vorzeichen der drei letzten Verse aus dem vorhergehenden Kapitel 9, mit dem das Gebet Salomos schließt, und ist deshalb auch bestimmend für das Verständnis unserer Stelle:

> "Wer hat je deinen Willen erkannt, wenn du nicht die Weisheit gabst
> und aus der Höhe deinen heiligen Geist sandtest?
> Nur so wurden die Pfade der Erdenbewohner geebnet
> und die Menschen über das belehrt, was dir wohlgefällig ist.
> Nur durch die Weisheit wurden sie gerettet."[1)]

Verfolgt man von hier aus das anschließende Kapitel, so wird deutlich, daß dieses heilsgeschichtliche Anfangskapitel ganz von dem Gesichtspunkt beherrscht wird, daß die Sophia als hypostasierte göttliche Kraft die Wege der Frommen, der dikaioi, in die wahre Richtung lenkt und daß sich an der Stellung zu ihr Heil oder Unheil entscheidet. Die Weisheit ist es also, die als das eigentlich handelnde Subjekt der Geschichte erscheint. Jakob, der ebenso wenig wie die anderen Gestalten mit Namen genannt wird, steht ganz unter ihrer Ägide. Er gehört ebenso wie jene zu den dikaioi , ein Zeichen dafür, daß er von ihr, der

1) Die Übersetzung zieht hier und an anderen Stellen dieses Kapitels die deutsche Ausgabe der Jerusalemer Bibel, Freiburg 1968, zu Rate.

Sophia, regiert wird. Er ist damit einer von denen, für die der Satz gilt: "Denn dich (sc.Gott) erkennen, ist vollkommene Gerechtigkeit" (15,3). Diese Gerechtigkeit entsteht erst in der Lebensgemeinschaft mit der Weisheit (8,17), die nur "in heilige Seelen eingeht" (7,27), aber nicht "Wohnung in einem Leibe nimmt, der ein Sklave der Sünde ist" (1,4). Diese Weisheit, die als "Hauch der Kraft Gottes", als "reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allbeherrschers" (7,25), als "Abglanz des ewigen Lichtes", als "makelloser Spiegel des Wirkens Gottes und Abbild seiner Güte" (7,26) verstanden wird, erscheint personifiziert in Gestalt einer Frau, die den Menschen, welcher mit ihr zusammenlebt, zur Erkenntnis (9,1of. und 17), Klugheit (8,6) und Gerechtigkeit (8,7) führt, ihn beschützt (9,11) und errettet (9,18).

Dieses Wirken der Weisheit wird in K.1o illustriert durch Leitbilder der Frömmigkeit und abschreckende Beispiele aus der Urgeschichte und den Vätergeschichten. Nach Anspielungen auf Abrahams Bewährung in der Versuchung (Gen.22) und auf das Strafgericht über die Bosheit Sodoms und Gomorrhas (Gen.19) geht der Verfasser dazu über, die Geschichte Jakobs, ebenfalls ohne seinen Namen zu nennen, als Musterbeispiel für das segensreiche Wirken der Weisheit darzustellen. Im Vergleich zu Abraham,dem nur ein halber Vers gewidmet ist, nimmt diese Zusammenfassung einen relativ breiten Raum ein, insgesamt drei Verse (1o,1o-12). Dabei spielt der Verfasser auf Jakobs Flucht vor Esau, seine mit Wohlstand reich gesegneten Dienstjahre bei Laban (V.1o und 11), seine Bedrängnis durch Laban und Esau und seine Errettung vor ihnen (12a) an. Den krönenden Abschluß dieses Summariums bildet die Bezugnahme auf das Ringkampfgeschehen (1o,12b). Interessant ist dabei die Einbettung der Erzählung in den unmittelbaren Kontext, wonach Esau, ebenfalls ohne mit Namen genannt zu werden, unter die verallgemeinernden Begriffe "Feinde" und "Verfolger" subsumiert wird. Es ist daher angebracht, den ganzen Vers, nicht nur seinen zweiten Teil, in die Untersuchung einzubeziehen:

"Sie schützte ihn vor Feinden,
und vor Verfolgern bewahrte sie ihn
und verlieh ihm den Sieg in einem schweren Kampf,
um ihn erkennen zu lassen, daß Frömmigkeit stärker als alles ist."[2)]

Die erste Vershälfte mit ihrem chiastisch angeordneten Parallelismus membrorum, der recht pleonastisch wirkt, und ihre Verknüpfung mit dem Folgenden durch die Kopula kai zeigen deutlich, wie sehr der Verfasser den Ringkampf unter dem Aspekt der Bedrohung Jakobs sah. Dies wird zwar nicht expressis verbis gesagt, aber durch diese enge Verbindung suggeriert.
In der Bezugnahme auf den Ringkampf selbst ist von den anschaulichen Gegebenheiten des spannungsreichen Geschehens fast nichts übriggeblieben. Aus dem körperlichen Ringen zweier Kampfpartner ist durch den Gebrauch des Wortes agōn, ähnlich wie in K.4,2, ein wohl symbolisch verstandener Wettkampf geworden, zumal von einem Gegner nicht mehr die Rede ist. Vielleicht muß man ihn durch asebeia, als Gegenpart zu eusebeia, ersetzen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch das Verb brabeuein, ebenso wie agōn, Metaphern, die der Welt des antiken Sports entnommen sind, hellenistischen Lesern also recht vertraut sein mußten. Der Vorgang selbst steht ganz im Zeichen der beiden Abstrakta "sophia" (hier im Prädikat enthalten) und "eusebeia", die als Leitbegriffe fungieren: Jakobs Sieg ist dementsprechend kein realer, sondern ein spiritueller Sieg, ein Sieg der Frömmigkeit, der ihm die Erkenntnis vermitteln soll, wie groß ihre Macht sei. Doch es fällt auf, daß bei aller Entfernung vom biblischen Text noch ein Rest der in LXX benutzten Begrifflichkeit hindurchschimmert: Das Adjektiv ischyron, mit dem die Härte des Wettkampfs bezeichnet wird,

2) wörtlich: Sie leitete als Kampfrichterin für ihn einen schweren Kampf, damit er erkennen sollte, daß mächtiger als alles die Frömmigkeit ist.

wirkt wie ein Nachklang des enischysas aus Gen.32,29b, und der zu eusebeia gehörige Komparativ pantos dynatōtera erinnert an die Wendung meta anthrōpōn dynatos. Aber wie sehr hat sich alles verschoben! Es wird zwar noch die Schwere des Kampfes betont - darin könnte auch ein Hinweis auf die Stärke des Kämpfenden liegen - und die alles überwindende Stärke Jakobs wird hervorgehoben, aber nun ist alles verinnerlicht und vergeistigt. Wohl sieht der Verfasser offenbar einen kausalen Zusammenhang zwischen der Errettung Jakobs vor seinen Feinden und seinem Sieg: Wer sich so wie Jakob der Sophia anvertraut und ihr dient, der wird auch vor Verfolgung geschützt, denn das ganze Summarium stellt einen Beweis für die allgemeine These dar: "Die Weisheit aber hat ihre Diener aus Nöten errettet (1o,9)." So führt der Verfasser seinen Lesern den greifbaren Nutzen der Frömmigkeit vor Augen. Modellartig verdeutlicht er ihnen die Idee von der Überlegenheit der Eusebeia, gerade angesichts einer der Asebeia verfallenen Umwelt: Sie sollen erkennen, daß die göttliche Weisheit denjenigen, der sich von ihr durchdringen läßt, zum Sieg führt, wenn er schwere Kämpfe zu bestehen hat.[3)]

Die Gestalt Jakobs dient also der Illustration einer Lehre, einer theologischen Erkenntnis. Er wird nicht mehr als Repräsentant Israels dargestellt, als Träger des neuen Namens, der Kampf, Sieg und Leiden des Volkes im Laufe seiner Geschichte widerspiegelt, sondern es geht um den Sieg der Frömmigkeit des einzelnen unter Leitung der Weisheit. Jakob ist somit zu einer Symbolgestalt jüdischer Frömmigkeit in hellenistischem Gewand geworden. Aber wenn er auch nicht mehr das Volk Israel als solches repräsentiert, so bleibt er doch auch als Einzelgestalt fest eingeordnet in die Geschichte des "heiligen Volkes" (1o,15), von dem der Verfasser am Schluß seiner Schrift sagt: "Denn in allem hast du, o Herr, dein Volk groß und

3) Vgl. auch 4,2.

herrlich gemacht, hast es nie vergessen und zu jeder Zeit und an jedem Ort ihm beigestanden" (19,22).

Abschließend läßt sich sagen, daß im Vergleich zu Gen. hier eine starke Tendenz zur Spiritualisierung des Textes und zur Idealisierung der Gestalt Jakobs festzustellen ist.

III. 3. Die allegorisierende Interpretation des Ringkampfthemas bei Philo von Alexandrien

Die spiritualisierende Deutung des Ringkampfthemas, wie es uns im Buch der Weisheit begegnet, findet ihre Fortsetzung und gleichzeitig ihren Höhepunkt bei Philo von Alexandrien, der dies durch seine allegorische Interpretationsmethode erreicht. Leider ist uns eine zusammenhängende Auslegung der Ringkampferzählung nicht erhalten, da die Schrift "De Jacobo" verlorengegangen ist; statt dessen finden sich nur verstreut über mehrere seiner Werke allegorisierende Kommentare zu Jakobs Kampf, seiner Umbenennung in "Israel" und zur Hüftverrenkung.

Die geistige Verwandtschaft mit den Vorstellungen im Buch der Weisheit wird von vornherein deutlich, wenn man die typologische Entgegensetzung von Jakob und Esau in den Blick faßt. Es steckt nämlich das gleiche Prinzip der moralisierenden Schwarz-Weiß-Malerei dahinter; denn auch hier verkörpert Esau den Typos des Bösen, während Jakob das Gute repräsentiert. Zwei Zitate aus der Schrift "De sacrificiis" bringen dies sehr deutlich zum Ausdruck: "Jakob" wird "als Erbe von Esaus Erstgeburtsrecht erfunden", "da der Eifer für das Schlechte" "vor der Anstrengung für das Gute" unterliegt (12o). Die gleiche Idee findet sich weiter unten im Zusammenhang mit einer allegorischen Deutung der Tötung der ägyptischen Erstgeburt und der Heiligung der israelitischen Erstgeburt: "... der Auszug der Schlechtigkeit veranlaßt den Einzug der Tugend, wie auch umgekehrt beim Schwinden des Guten das lauernde Böse heranschleicht. So war z.B. Jakob kaum hinausgegangen (Gen.27,3o), und schon war Esau bei der alles aufnehmenden Denkkraft, um ihr womöglich statt der Eindrücke der Tugend die Züge des Lasters aufzudrücken. Aber das vermochte er nicht auszuführen, denn er wurde unvermerkt an der Ferse gepackt, und sein Erbe trat der Weise an, der ihm zuvorkam, noch ehe er Widerstand auszuhalten hatte (135)".
Hinzu kommt vor allem die große Ähnlichkeit, die zwischen der

Rolle der Sophia im Buch der Weisheit und der Rolle des Logos bei Philo besteht. Dieser Begriff fungiert hier als Synonym zum Begriff "sophia", wie aus leg.all.I, 19,65 hervorgeht. Nach somn.I, 129ff. bildet der göttliche Logos Jakob "wie ein Fechtmeister aus, ruft ihn auf die Ringplätze, stellt sich ihm entgegen und zwingt ihn zum Kampfe, bis er in ihm eine unwiderstehliche Kraft ausgebildet hat, wobei er ihm durch göttlichen Anhauch die Ohren in Augen verwandelte und ihn, den ungeprägten, neuen Charakter, Israel nannte, den Schauenden. Dann setzt er ihm auch den Siegeskranz auf."[1] Aber der Logos ist nicht der eigentliche Gegner, der mit ihm ringt und dann besiegt wird, sondern er provoziert ihn nur zum Kampf, ohne daß an dieser Stelle gesagt wird, gegen wen Jakob zu kämpfen hat. Jakob steht hier ganz unter der Leitung des Logos, der - ähnlich wie die Sophia dort - den Kampf siegreich für ihn entscheidet. Auch die dem Bereich des Sports entnommenen Bilder erinnern an die Auslegung der Geschichte vom Ringkampf Jakobs im Buch der Weisheit. Aber Philos Vorstellungen sind sehr viel differenzierter und weitreichender, vor allem von philosophischen Ideen des Mittleren Platonismus und der Stoa geprägt. Der Logos ist hier verstanden als das göttliche Prinzip, dessen Quelle im präexistenten Logos liegt, der die Gesamtheit aller die intelligible Welt bildenden Ideen[2] darstellt. In dem Ringkampf, zu dem der Logos Jakob rüstet und herausfordert, geht es darum, "die Grundlagen der Leidenschaft ... zu bewegen, zu erschüttern und umzuwerfen" (mut.81). Es ist also ein Ringen zwischen dem vernünftigen, durch den Logos regierten Selbst des Menschen und seinem unvernünftigen, von Trieben und falschen Gedanken beherrschten Ich. In der Fortsetzung des vorhergehen-

---

1) Hier und bei den folgenden Zitaten habe ich mich nach der deutschen Übersetzung von L.Cohn - I.Heinemann, Die Werke Philos von Alexandria, Berlin 1962-64 gerichtet. Außerdem habe ich die griechisch-englische Ausgabe von F.H.Colson und G.H.Whitaker, London 1929-62 zu Rate gezogen.

2) H.A.Wolfson, Philo, vol.I, Cambridge 1962, S.393.

den Zitates heißt es nämlich: "Dieses (sc. die Grundlagen der Leidenschaft zu bewegen, zu erschüttern und umzuwerfen) pflegt nicht ohne Betreten der Arena kampflos zu geschehen, sondern dadurch, daß einer den Kampf der Vernunft durchkämpfend sich den Wettübungen der Seele hingibt und mit den gegnerischen Überlegungen, die sie niederzwingen wollten, ringt."
Aus diesen beiden Zitaten geht ganz klar hervor, daß der Logos, der sich Jakob entgegenstellt, nur scheinbar sein Gegner ist, auch wenn er ihn zum Kampf zwingt, daß vielmehr der eigentliche Feind, der niedergerungen werden muß, die Leidenschaften und die unvernünftigen Gedanken sind. Andererseits ist er es - und damit tritt er wieder an die Stelle dessen, der im biblischen Text Jakobs Kontrahent ist -, der ihm den neuen Namen gibt. An anderer Stelle (mut.87) benutzt Philo in diesem Zusammenhang sogar das von der Tradition vorgegebene Wort "Engel" bzw. "Diener Gottes", doch diese Begriffe werden nicht im herkömmlichen Sinne verstanden, sondern mit dem Logos gleichgesetzt. Es handelt sich also um lauter Synonyma.

Wie das erste Zitat zeigte, ist für Philo die Namensänderung und damit die Wandlung Jakobs in Israel das Kernstück des Geschehens. Darum ist es wichtig, zuerst zu erkennen, wie Philo den Namen "Jakob" deutet. Hierbei fällt auf, daß er oft an die Stelle des gewohnten Eigennamens die Bezeichnung "der Athlet" (ho askētēs) setzt (somn.171, ebr.82, mut.14, praem.27;36;47, migr.5;38). Er ist der Typus dessen, der eine bestimmte Haltung verkörpert, nämlich die Haltung dessen, der lernt, nach dem Fortschritt strebt und sich so in der Tugend übt. Auch der Ausdruck ho athlētēs kommt vor (migr.27), allerdings viel seltener. Daneben begegnet manchmal (somn.171, mut.81) auch der sich der biblischen etymologischen Erklärung des Namens "Jakob" anschließende Ausdruck "Fersenausschlager", pternizōn, pternistēs, der aber in symbolischer Deutung, nämlich als der, der gleichsam "ringend um sich schlägt", auch mit der Ferse, "Tugend übt". Insofern ist er geradezu als Synonym zu dem Ausdruck "Athlet" zu verstehen.

Alle diese Bezeichnungen, die sich als Deutungen des Namens Jakob ausgeben, sind als Ableitungen aus der Erzählung vom Ringkampf Jakobs anzusehen, der somit nicht als einmaliges, sondern typisches Geschehen verstanden wird, das charakteristisch für seinen Träger ist, also sein Wesen prägt. Aber der Name "Jakob" samt seiner Deutung bezieht sich nach mut. 77ff. wie der Name "Sarai" nur auf die Spezies, "die gering und vergänglich ist", nicht auf die Gattung, d.h. der alte Name kennzeichnet seinen Träger als sterblichen Menschen, der als solcher keinen Anteil am Logos und somit auch keinen Zugang zu Gott selbst hat. Erst durch den Sieg, den Jakob unter der Leitung des Logos erfochten hat, tritt an die Stelle des alten Namens als Siegespreis der neue Name "Israel". Dies bedeutet zunächst, daß das Geringe und Vergängliche, repräsentiert durch den "speziellen" Namen, ersetzt wird durch "das Große und Unvergängliche", welches das Allgemeine, das Genus, den Archetyp des ersteren bildet.
Inwiefern nun dieser neue Name ein Zeichen dafür ist, daß sein Träger damit tatsächlich der Vergänglichkeit entrissen und der Unsterblichkeit teilhaftig geworden ist, wird deutlich an der überraschenden Interpretation, die Philo ihm gibt. Er deutet den Namen "Israel" nämlich als "Gott Schauenden" (ebr.82f.; praem.27; 55 u.ö.). Es ist zu vermuten, daß er hier eine schon im hellenistischen Judentum geläufige Deutung aufgegriffen hat, der zufolge man das in "Israel" enthaltene Verb auf die Wurzel šwr = schauen (vgl. K.I.2,S.29£) zurückführte[3]. Möglicherweise hat auch die Wendung aus Vers 31 r'jtj'lhjm darauf eingewirkt. Dann würde es sich um einen Parallelismus von V.29 und 31 handeln, und die Diskrepanz zwischen beiden Versen wäre beseitigt. Diese Erklärung bot Philo die Möglichkeit, den Sieg Jakobs und damit seine Wandlung in einen neuen Menschen im Sinne seines durch den Platonismus seiner Zeit inspirierten Konzepts zu verdeutlichen. Im Gegensatz zu dem Namen "Jakob",

3) Eine andere, aber recht unwahrscheinlich wirkende etymologische Erklärung findet man im rabbinischen Schrifttum, und zwar in dem ziemlich späten Al-Tigri-Midrasch SER(S.138f.), der den Namen "Israel" von dem Satz 'jš r'h 'l ableitete.

der impliziert, daß sein Träger als Lernender noch ganz aufs Hören, auf "die Ohren", angewiesen war, besagt also der Name "Israel", daß der so Umbenannte jetzt zur Gottesschau (somn. I, 171; praem.36; ebr.82) gelangt ist.

Philo benutzt dafür öfter die schon zu Anfang zitierte Wendung "die Ohren in Augen verwandeln", die sich an vielen Stellen findet. Was dies bedeutet, zeigt noch klarer die Metapher vom "Auge der Seele" (migr.39), das vorher geschlossen war und jetzt durch göttliches Licht geöffnet wurde (praem.37). Dieser Vorgang wird im Folgenden ausführlich beschrieben:

> "Denn nachdem er (sc. Jakob) mit allem, was im menschlichen Leben vorkommt, in Berührung getreten war, ... fand er bei dem vergänglichen Geschlecht tiefes Dunkel zu Lande und zu Wasser, in der Luft und im Äther; denn selbst der Äther und der ganze Himmel gewährte ihm die Vorstellung nächtlicher Finsternis: die mit den Sinnen wahrnehmbare Natur ist ja ganz unbegrenzt, das Unbegrenzte ist aber der Finsternis sehr nahe verwandt. Er hatte also früher das Auge der Seele geschlossen gehalten; nun aber begann er es bei seinen anhaltenden Kämpfen allmählich zu öffnen und den verhüllenden Nebel zu zerteilen und zu entfernen; denn plötzlich strahlt ihm der reine, unkörperliche Glanz des Äthers entgegen und zeigt ihm die rein geistige Welt, wie sie gelenkt wird. Auch der vom reinsten Licht rings umstrahlte Lenker war schwer zu sehen und schwer zu begreifen, weil das Auge durch die Strahlen geblendet wird, und das Auge hatte, wiewohl es von starker Glut getroffen wurde, dem sonderbaren Verlangen zu schauen widerstanden. Der Vater und Retter sah aber das aufrichtige und sehnsüchtige Verlangen und hatte Erbarmen: er gab Kraft der Treffsicherheit des Auges und entzog ihm nicht seinen Anblick, soweit ihn ein geschaffenes und sterbliches Wesen zu fassen imstande ist ... (praem. 36ff.)."

Diese Beschreibung zeigt, daß Jakob dadurch zu "Israel" wird, daß die verborgen in ihm schlummernde Möglichkeit, zur Schau Gottes, d.h. zur Erkenntnis Gottes, zu gelangen, durch sein anhaltendes Kämpfen geweckt wird, aber erst durch das Wirken Gottes volle Wirklichkeit wird. Inwiefern diese Möglichkeit realisiert werden konnte, zeigt dieselbe Schrift an einer an-

deren Stelle:

> "Er (sc. Jakob) hat es nicht von einem anderen gelernt, auch nicht von den Erscheinungen auf der Erde und am Himmel und nicht von den Dingen, die entweder Elemente oder Zusammensetzungen sterblicher und unsterblicher Natur sind, von Gott allein ward er umbenannt, der ihm auf sein Flehen seine Existenz kundtun wollte. Auf welche Weise aber die Erkenntnis ihm zuteil wurde, kann man an einem Gleichnis sehen. Unsere sichtbare Sonne schauen wir doch durch nichts anderes als durch die Sonne, ebenso die Sterne durch nichts anderes als durch die Sterne! Und wird nicht überhaupt das Licht nur durch das Licht gesehen? Ganz ebenso ist Gott sein eigenes Licht und wird durch sich allein gesehen, ohne daß ein anderer hilft oder helfen kann zur reinen Erkenntnis seines Daseins ... Zur Wahrheit aber gelangen nur die Menschen, die die Vorstellung von Gott durch Gott gewinnen, die Vorstellung vom Licht durch das Licht."(praem.44ff)

Es handelt sich also um die mystische Erfahrung dessen, der durch das göttliche Licht in seinem eigenen Innern imstande ist, das göttliche Licht außerhalb seiner in seiner ganzen Fülle zu schauen, aber nur auf dem Wege, daß Gott sich dem Kämpfenden offenbart. Ist das "Auge der Seele" geöffnet, dann kann es "den Seienden scharfen Blickes beschauen", und der Beschauer gelangt "zur hellichten Erkenntnis des einzig Schauwürdigen" (mut.82). An anderer Stelle erläutert Philo diese Gottesschau als "Wissen, welches ... zu einem Erfassen führt, das weit leuchtender und klarer ist als das der Ohren" (migr. 39). Dieses Sehen, Erkennen, Wissen unterscheidet sich fundamental von dem Bemühen, "aus der Schöpfung den ungeschaffenen Schöpfer des Alls zu erkennen" (praem.46), denn Philo betont, daß er "von Gott allein umbenannt" (praem.44) wurde, im Unterschied zu seiner anderweitig (mut.87) bezeugten Aussage, diese Umbenennung sei durch einen Engel bzw. den Logos erfolgt. Doch die Tatsache, daß Gott selber sich dem sehnsüchtig nach ihm Ausschau Haltenden offenbart, besagt nicht, daß der Schauende erkennt, "welcher Art Gott ist", sondern nur, "daß er ist" (praem.44), d.h. nur seine Existenz wird ihm enthüllt.

Diese Umbenennung von "Jakob" in "Israel", die demnach die mystische Schau des "wahrhaft Seienden" (ebr.83) bedeutet, impliziert auch eine andere Interpretation des ätiologischen Deutesatzes Vers 29, als der Wortlaut des MT besagt. Der Satz wird nach der in der LXX vorliegenden Fassung zitiert, mit dem kleinen Unterschied, daß hier die Form ischysas statt enischysas steht, und bringt in der philosophischen Deutung zum Ausdruck, daß Jakob von der Stufe des Lernens und Fortschreitens zu der des Sehens gelangt ist und damit die Vollkommenheit erreicht hat.
In der Schrift mut. wird der neue Name mit der Verleihung von Siegerkränzen "an den siegreichen Ringer" (44) verglichen und Vers 29 wieder in der LXX-Fassung zitiert.
Anschließend erfolgt eine detailliertere Interpretation, die an den Parallelismus membrorum des Verses anknüpft. Sie besagt, daß Jakob sich "nach beiden Fronten ruhmreich" erwiesen habe, und zwar "sowohl gegenüber dem Ungewordenen als gegenüber dem Gewordenen" (45), d.h. er gilt als "Sinnbild für die Seele, die nach innen Gott gegenüber rein ist, nach außen der sinnlichen Welt und dem sinnlichen Leben gegenüber makellos" (44). Dies bedeutet, daß Jakob damit die höchste Stufe seiner Laufbahn erreicht hat: das neue Gottesverhältnis einerseits, aber auch eine vollkommene Daseinsbewältigung im Bereich des irdisch-weltlichen Lebens andererseits.
In diesen Rahmen fügt sich auch Philos allegorische Deutung der Hüftlähmung (so versteht er nämlich die Hüftverrenkung), denn sie betont die Reinigung der Seele von der Arroganz und Überheblichkeit, damit also die praktische Übung, welche Voraussetzung für die Erreichung des hohen Zieles ist.
Diesen Gedanken führt Philo detailliert in praem. 47f. aus. Dort wird die Hüftlähmung nicht etwa als körperlicher Schaden, sondern symbolisch verstanden, und zwar neben der Namensänderung als zweiter Siegespreis: "Außerdem aber erhält er noch eine zwar nicht schön klingende, aber nach ihrer geistigen Bedeutung sehr wertvolle Auszeichnung. Sie heißt 'Lähmung der Hüftpfanne' (Gen.32,26)".

Folgendermaßen erklärt er ihre symbolische Bedeutung: "Durch die Hüftpfanne wird nämlich Hochmut und Überheblichkeit ausgedrückt, wenn die Seele sich in maßloser Weise ausbreitet und auf unerlaubte Ziele wirft, durch die 'Lähmung' aber die Einschränkung des Dünkels, der in Überhebung und Aufgeblasenheit besteht. Nichts ist aber von solchem Nutzen, als wenn die losgelassenen zügellosen Triebe zurückgedrängt und lahmgelegt werden und die geistige Spannkraft verlieren, damit die übermäßige Macht der Leidenschaften geschwächt wird und breiteren Raum gewährt dem besseren Teile der Seele" (a.a.O.).
Noch deutlicher wird dieser Gedanke in somn.I, 129f. ausgedrückt: "... wenn die Seele im Besitze unüberwindlicher Kraft, vervollkommnet in Tugendkämpfen und angelangt an der Grenze des Guten selbst, weder aus Größenwahn emporgehoben wurde noch einherstolziert und prahlt, als könnte sie geraden Fußes weit ausschreiten, sondern sich die durch Überhebung angeschwollene Hüftpfanne lähmte und einengte, sich dann freiwillig zu Boden warf und hinkt, ... wird sie den Sieg davontragen, obwohl sie unterlegen zu sein scheint."
Hiermit wird deutlich, daß diese Lähmung keineswegs als Beeinträchtigung irgendwelcher Art anzusehen ist, sondern im Gegenteil als weiterer Ausdruck des Sieges selbst. Die biblische Dialektik vom hinkenden Sieger, der mit knapper Not dem Tode entrann, ist damit aufgelöst bzw. zu einer bloß scheinbaren geworden. Jakob/Israel hat somit eine unüberbietbare Würdestellung errungen, die noch einen besonderen Akzent durch die Bezugnahme auf Ex.4,22 erhält: "Deshalb nennt er auch den Israel, obwohl er der Zeit nach jünger war, den erstgeborenen Sohn (Ex. 4,22) dem Werte nach, um dadurch auszudrücken, daß der Gottschauende, der Uranfang des Geschlechts, in Ehren gehalten wird, als des Unerschaffenen allererste Zeugung..." (post.63).
Wenn der "Gottschauende" hier als "erstgeborener Sohn" bzw. "des Unerschaffenen allererste Zeugung" bezeichnet wird, so liegt darin gleichzeitig eine Identifikation mit dem Logos (vgl.z.B. leg.all.III,61, 175; migr.1,6; agr.12,51), und

dies ist das höchste Würdeprädikat.
Diese Gleichsetzung Israels als des Gottschauenden mit dem Logos folgt auch aus Philos Mahnung an diejenigen, die diese Stellung noch nicht erreicht haben: Sie sollen danach streben, "sich dem Logos zuzuordnen, seinem Erstgeborenen, dem Ältesten unter den Engeln, da er Erzengel und vielnamig ist. Er heißt nämlich: Anfang, Namen und Wort Gottes, der ebenbildliche Mensch und der Schauende, Israel" (conf.146f.).
Eine Variation dieses Gedankens kann man in dem Satz finden, der Sehende sei der Weise (migr.38), denn dies impliziert die Gleichsetzung Jakobs/Israels mit der Weisheit. Der Weg zur Weisheit ist ein Prozeß, an dessen Ende die Weisheit als "Urlicht Gottes" "sogar sich selbst zu schauen vermag" (migr.4o)- eine genaue Entsprechung zum Gleichnis vom Licht (praem.45). Die Begriffe"Logos"und"Sophia"dienen also dazu, das neue Sein, das Jakob als Israel, als Gottschauender, erreicht hat, zu umschreiben.

Schließlich ist noch zu betonen, daß das, was Philo über Jakob/Israel als exemplarische Einzelgestalt im Sinne eines idealen Vorbilds sagt, genauso für das ganze Volk gilt, wie aus folgendem Zitat, aber auch noch aus vielen anderen Stellen, hervorgeht[4]: "... der Anteil des Lenkers (ist) das auserwählte Volk Israel. Denn wer Gott schaut, von übermäßiger Güte geleitet, hat an dem Erschauten Los und Anteil erhalten (post.92)."
Versucht man Philos Deutung der Ringkampferzählung in ihrer Eigenart zu erfassen, so sieht man, daß er den ihr zugrundeliegenden typologischen Charakter voll realisiert hat - doch in einer vom biblischen Text völlig verschiedenen Weise. Denn er hat Jakob/Israel als Prototyp des Menschen dargestellt, der den Weg von der Praxis des Ringenden bis hin zur Stufe des Gottschauenden zurücklegt und damit zur Vollkommenheit gelangt.

---

4) An einer Stelle bezieht er auch die Deutung des Namens Jakob auf das Volk, und zwar ebr.24.

Mit dieser Allegosirierung, deren Anfänge schon im Buch der Weisheit zu erkennen waren, hat er die Spiritualisierung auf die Spitze getrieben, denn vom schlichten Wortsinn ist nichts übriggeblieben. Anders als später Josephus beschränkt er sich mit seiner Interpretation auf die rein religiöse Dimension; die geschichtlich-politische Komponente fehlt völlig, denn er äußert sich in keiner Weise über das politische Schicksal seines Volkes, weder direkt noch indirekt. Wohl kann man sagen, daß er durch seinen Versuch, in der typologisch verstandenen Gestalt Jakobs eine Synthese zwischen griechisch-hellenistischem Geist einerseits und biblisch-jüdischem Geist andererseits herzustellen, ein wichtiges Verbindungsglied geschaffen hat, das weit in die Völkerwelt hineinwirkte. Er eröffnete damit auch den philosophisch gebildeten Lesern Zugang zu einer so konkret-anschaulichen, mit mythischen Zügen durchsetzten Erzählung wie der Ringkampferzählung. Diese stellt nun nicht mehr irgendein zufälliges und unerklärliches Geschehen dar, sondern war transparent geworden für eine transzendente Welt von Ideen, deren allgemeingültiger Charakter deutlich erkennbar war. So konnte das mit philosophischen Denkkategorien ausgestaltete Bild Jakobs auch für nichtjüdische Leser eine tragfähige Brücke zur Welt der Bibel und zum Glauben des Judentums werden und geradezu missionarisch-werbende Kraft entfalten, während es umgekehrt jüdische Leser zu den philosophischen Ideen der hellenistischen Welt hinführen konnte.[5)]

5) Vgl. H.A.Wolfson, Philo, Vol.I, S.254.

IV. Das Verständnis der Ringkampferzählung in der rabbinischen Literatur

1. Vorbemerkungen zur Entwicklung der Engelvorstellung in den Targumim

Zu den wichtigsten Grundlagen der rabbinischen Auslegung von Gen.32,23-33 gehört die Gleichsetzung des ʾjš mit mlʾk. Ein Vergleich der alten Übersetzungen miteinander lehrt, wie diese Engelvorstellung - wahrscheinlich unter dem Einfluß des Hoseatextes - sich allmählich immer deutlicher herauskristallisierte. Im Bereich der LXX taucht das Wort "angelos" für anthrōpos (Gen.32,25b) in den Codices D und D^{sil} sowie in der Interpretation Philos, wie wir sahen, und in Zitaten mehrerer Kirchenväter, wie z.B. des Origenes, auf.
In den Targumim läßt sich eine klare Entwicklungslinie erkennen. In TO finden wir zunächst eine gewisse Zurückhaltung, denn in Gen.32,24 (=32,25 MT) erscheint mit gbrʾ eine ziemlich genaue Entsprechung zu dem hebräischen ʾjš. Doch auffallend ist der bestimmte Artikel, der den Text des Targum vom hebräischen unterscheidet. Offenbar ist er als Hinweis darauf zu verstehen, daß es sich nicht um einen gewöhnlichen Mann handelt, sondern daß damit in verhüllender Redeweise der Engel Gottes gemeint ist. Dieser Sprachgebrauch ist wahrscheinlich auf die Beobachtung zurückzuführen, daß in der in mancher Beziehung ähnlichen Geschichte Richter 13 der Ausdruck "ein Mann", "der Mann" und "Engel des Herrn" miteinander wechseln und daß auch sonst in der Bibel, wie z.B. im Buche Sacharja und Daniel, "Mann" und "Engel" gleichgesetzt werden. Erst in Gen.32,3o (=32,31 MT) tritt an die Stelle des hebräischen ʾlhjm die Wendung mlʾkʾ djwj. Da dieser Satz die volle Enthüllung des gbr, und zwar im Munde Jakobs, enthält, war es verständlich, daß der verhüllende Ausdruck wich und durch die direkte Bezeichnung "der Engel des Herrn" ersetzt wurde.
Verglichen mit der mehr andeutenden Wendung des TO ist Tg PsJ auf verdeutlichende Ausgestaltung bedacht. Was TO durch die

Hinzufügung des bestimmten Artikels ausgedrückt, verdeutlicht er durch die dreigliedrige Wendung ml'k' bdmwt gbr , "der Engel in Gestalt eines Mannes". Auf diese Weise konnte er das unbestimmte 'jš in seiner aramäischen Form festhalten, aber durch das hinzugefügte Interpretament unmißverständlich klarstellen, daß es sich in Wirklichkeit um den Engel Gottes handelte, der "incognito" auftrat.

Ein weiteres Mal taucht der Ausdruck "Engel" im ätiologischen Deutesatz V.29 auf. Hier hat er eine andere Funktion als in V.25, denn während er dort 'jš ersetzte, tritt er hier, und zwar im Plural, an die Stelle des hebräischens Wortes 'lhjm. Im Unterschied zu TO, wo der Gottesname dafür eingesetzt wird[1], wählt PsJ den pluralischen Ausdruck "Engel des Herrn", vielleicht um damit den Sachverhalt ins Grundsätzliche, Allgemeine auszuweiten; er drückt dann aus, daß Jakob allen Engeln gegenüber, nicht etwa nur gegenüber dem einen, mit dem er gerungen hatte, jene hohe Würdestellung erlangt hatte, die der Name "Israel" impliziert. Der Übersetzer wahrte damit den Parallelismus membrorum, indem er zu gwbr'jj' als Äquivalent ml'kjj' einsetzte. Möglicherweise zeigt sich hier auch ein Reflex der Pluralform des hebräischen Textes ('lhjm) , ähnlich wie 'ljwnjm bei den Rabbinen (BerR 78,3). In deutlichem Unterschied zu TO erscheint auch in V.31 der Plural, wahrscheinlich in Angleichung an den Plural in V.29.

In CN erkennt man das gleiche Streben nach Verdeutlichung, nur noch etwas stärker ausgeprägt. Hier tritt zu dem Ausdruck ml'k' bdmwt gbr in V.25 der Name eines Engels, und zwar Sariels, eines der Erzengel. In V.29 und 31 steht beide Male wie bei PsJ der Plural, aber mit dem Zusatz mn qdm jjj[2], doch ohne Artikel. Anscheinend wollte der Übersetzer auf diese Weise die Unbestimmtheit des biblisches Textes - auch im

---

1) Vgl. K.I,2, S.2

2) Dieser Interpretament ist wohl als Hinweis darauf zu verstehen, daß es sich dabei um die vor dem Thron Gottes lobpreisenden Dienstengel handelt.

zweiten Glied des Parallelismus fehlt der Artikel - festhalten.

Es hat sich also gezeigt, daß im Laufe der Zeit die Gestalt des Engels immer ausgeprägtere Züge annahm bis hin zu dem namentlich genannten Engel in CN. Gleichzeitig trat in der Namensätiologie V.29 an die Stelle des Begriffs ʾlhjm der Plural von mlʾk . So entstand ein Modell, das durch eine starke Spannung zwischen Jakob/Israel einerseits und Engel bzw. Engeln andererseits bestimmt war. Diese Spannung findet ihre Lösung in V.29, nämlich in der Feststellung, daß Jakob/Israel grundsätzlich eine höhere Stellung einnimmt als die Engel. Dieses Modell, das in den Targumim, zumindest in dem nicht erweiterten Grundtext, noch relativ offen erscheint, gewinnt in den Midraschim feste Konturen, so daß man hier seine Ausgestaltung zu regelrechten Themenkreisen erkennen kann:

1. Das erste Thema, das im Vordergrund des Interesses stand, ist vorwiegend politischer Natur und hat ausgesprochen polemischen Charakter. Es behandelt den Konflikt zwischen Israel und Rom. Seinen Ausdruck findet es vor allem in den Midraschim, in denen der Engel mit dem Völkerengel Esaus/Edoms identifiziert wird.
2. Das zweite Thema, das starken Widerhall gefunden hat, setzt sich mit der Frage auseinander, ob Engel oder Gerechte Vorrang vor Gott haben, ist also theologischer Natur. Diese Frage wird durch Midraschim beantwortet, denen das Motiv des Rangstreits zwischen dem Engel und Jakob/Israel zugrunde liegt. Hierbei wird der Engel meist mit Michael, dem Völkerengel Israels, gleichgesetzt; er kann aber auch anonym bleiben.
3. Der dritte Themenkreis, der nur wenige Midraschim umfaßt, hat paränetischen Charakter. Hier geht es um das praktische Tun, zu dem der Engel Anleitung gibt. Dieser kann sowohl in der Gestalt Michaels als auch in der Gestalt des Völkerengels Esaus erscheinen.

IV. 2. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Seder wjšlḥ

Um die Ausgestaltung der Engelrolle, die in den Targumim nur im Ansatz vorhanden ist, in ihrer thematischen Differenziertheit zu erkennen, genügt es nicht, nur die Traditionen, die sich auf die Ringkampferzählung direkt beziehen,zu analysieren, sondern man muß auch ihre traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge berücksichtigen. Das heißt mit anderen Worten: Es geht um den Rahmen der in den Seder wjšlḥ eingebetteten Erzählung, also um die Proömien und die damit verknüpften Homilien, sowie die jeweilige Conclusio der wichtigsten Midraschwerke und Midraschanthologien. Diese Untersuchung soll zeigen, welches die leitenden Gesichtspunkte des Rahmens sind, damit man erkennen kann, wie die Weichen gestellt wurden. Sie bezieht sich auf folgende Werke: Bereschit Rabbah, Tanḥuma Buber, Tanḥuma, Aggadat Bereschit, Lekaḥ tob, Jalqut Schim'oni und Midrasch Haggadol.

Schon im ersten Proömium von BerR zum Seder wjšlḥ, also in BerR 75,1, läßt sich ganz deutlich eine bestimmte Weichenstellung erkennen. Hier wird durch Ps.17,13 ein R.Pinchas (im Namen Reubens) zugeschriebenes Proömium mit dem ersten Vers des Seder, Gen.32,4, verknüpft: "Stehe auf, o Herr, tritt ihm entgegen, wirf ihn nieder, rette mein Leben vor dem Gottlosen durch dein Schwert!" Die sich daran anschließende Einzelerklärung läßt als Schlüsselworte qwmh, rš' und ḥrb hervortreten. Die starke Betonung von qwmh, das durch qwmj in Jes.52,2 von R. Simeon bar Jona wieder aufgenommen und fortgeführt wird, erinnert an die Aufforderung aus Obadja 1: qwmw wnqwmh , und man könnte - im Unterschied zu J.Mann[1], der Am.1,11 als zugrundeliegenden Haftarahvers rekonstruieren möchte - vermuten, daß schon hier das Buch des Propheten Obadja als Haftarah diente.

1) The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, vol.I, Cincinnati 1940, S.265.

Wie dem auch sei: auf jeden Fall weist der Psalmvers sowohl durch die Verknüpfung mit dem mutmaßlichen Haftarahtext - sei es Ob.1 oder Am.1,11 - als auch mit den anderen Bibelzitaten dieser Homilie auf die Gestalt Esaus im typologisch verstandenen Sinne, am deutlichsten durch die beiden folgenden Zitate: "Von deinem Schwert sollst du leben" (Gen.27,4o) und "Denn trunken ward im Himmel mein Schwert, siehe, auf Edom fährt es herab" (Jes.34,5). Aus den zu einer durch Bibelverse assoziativ verbundenen Gedankenkette mit kurzen Kommentaren ergibt sich ein Bild, das Esau/Edom als den Typos des Frevlers schlechthin zeigt, als die gottlose Macht, die die Armen unterdrückt und mit dem Schwert die Welt beherrscht. Diese Anklage ist eingebettet in den Appell an Gott, sich zu erheben und endlich die gottlose Weltmacht gewaltsam zu vernichten. Daß dies nicht im Sinne passiven Abwartens auf den Tag X gemeint ist, zeigt das Zitat Jes.52,2, in dem der an die Tochter Zion gerichtete Aufruf zur Erhebung dasselbe Verb benutzt wie in dem Appell an Gott selbst; d.h. göttliches und menschliches Tun entsprechen einander. Falls Ob. 1 als Haftarahvers dahinterstehen sollte, käme dieser Aspekt noch stärker zur Geltung, ja, gäbe dem Ganzen sogar eine geradezu militante Note, denn hier ist die Erhebung zum Kampf, zum Krieg, gemeint. Angesichts dieser subversiven Hoffnung auf die eschatologische Zukunft empfand man die Sendung der Boten durch Jakob und seine unterwürfig klingende Rede an Esau als einen unerträglichen Widerspruch.

Das zweite, R.Jehuda bar Simon zugeschriebene Proömium (BerR 75, 2) identifiziert mit Prov.25,26 ("Wie ein getrübter Quell, ein verdorbener Brunnen, so der Gerechte, der vor dem Gottlosen wankt") wieder den im Sedervers erscheinenden Namen Esau mit dem im rabbinischen Sprachgebrauch stereotyp verwendeten Attribut רָשָׁע. Gleichzeitig wird Jakob mit dem ebenso stereotyp benutzten Begriff ṣdjq gleichgesetzt, so daß sich aus dieser Gegenüberstellung allein schon eine scharfe Konfrontation ergibt. Das Proömium endet damit, daß wieder der gleiche Widerspruch konstatiert wird wie im vorhergehenden: Wenn der Ge-

rechte vor dem Frevler nicht wankt, dann ist Unterwürfigkeit völlig fehl am Platze.
Das dritte Proömium (BerR 75,3), das R.Huna zugeschrieben ist, tadelt mit Prov.26,17 ("Einen streifenden Hund packt bei den Ohren, wer sich in einen Streit mischt, der ihn nichts angeht") die Sendung der Boten unter dem Gesichtspunkt, daß es besser gewesen wäre, wenn man sich still und unauffällig gegenüber einer so gefährlichen Macht wie Esau/Edom verhalten hätte, statt sie auf sich aufmerksam zu machen und ihre Agressivität zu provozieren. Noch schärfer drückt denselben Widerspruch das vierte Proömium (BerR 75,3) aus, das wie das zweite R.Jehuda bar Simon zugeschrieben ist. Es verknüpft den Sedervers mit Jer.13,21: "Was wirst du sagen, wenn sie sich über dich zu Herren machen, die du selbst an trauten Umgang mit dir gewöhnt hast? Werden dich da nicht Wehen ergreifen wie eine gebärende Frau?" Auch hier wird davor gewarnt, Kontakte mit den "Herren" der frevlerischen Macht zu knüpfen, weil dies unweigerlich in Drangsal hineinführe. Es folgen noch zwei Proömien (BerR 75,8 und 9), wahrscheinlich ein späterer Zusatz[2)], die beide Polemik gegen Esau als Typos des Frevlers enthalten. Das erste davon ("Segen kommt auf das Haupt des Gerechten, aber der Gottlosen Mund birgt Gewalttat", Prov.1o,6), das durch die Formel eingeleitet wird "dies ist's, was durch den heiligen Geist gesagt wurde", verwendet wieder die beliebte Gegenüberstellung von ṣdjq und rš‘. Allerdings wird in der Entfaltung dieses Proömiums nur der erste Teil des Spruches ausgeführt; doch enthält dieser Nachweis, daß alle Segnungen, die Jakob durch Isaak zuteil wurden, durch Gott bestätigt wurden, auch die politisch brisanten Worte: "Völker werden dir dienen" und "sei ein Gebieter über deine Brüder" (Gen.27,29) sowie als Bestätigung dazu ein Jesajazitat ("Könige werden deine Wärter sein und Fürstinnen deine Ammen; sie werden mit dem Angesicht vor dir zur Erde fal-

2) Vgl.J.Mann, The Bible, S.266.

len und den Staub deiner Füße lecken. Da wirst du erkennen, daß ich der Herr bin, daß nicht zu Schanden werden, die meiner harren", Jes.49,23) und ein Zitat aus Deuteronomium ("Dann will er dich hoch über alle Völker, die er geschaffen, zu Preis, Ruhm und Ehre erheben, und du wirst dem Herrn, deinem Gott, ein heiliges Volk sein, wie er gesprochen", 26,19).
Den Abschluß der Homilie bildet ein eschatologischer Ausblick: Isaaks letzter Segen, dessen Inhalt mit Hi.5,19-22 identifiziert wird, wird auf die Situation Israels in der Verbannung bezogen. Er bildet demnach eine Prophezeiung auf das Ende der bedrückenden Gegenwart, die als Widerspruch zu den einst gegebenen Segensverheißungen empfunden wurde.
Auch das sechste - anonym überlieferte - Proömium (75,9), das Ps.14o,9 ("Gewähre nicht, o Herr, die Wünsche des Gottlosen, laß seinen Anschlag wider mich nicht gelingen!") mit dem Sedervers verknüpft, zeigt in seiner Entfaltung deutlich den Bezug auf das fest geprägte Feindbild. Biblische Beispiele dafür, wie Anschläge von Frevlern zunichte wurden, dienen dazu, die Hoffnung darauf, daß Esau/Edom nicht für immer "die Welt allein besitzen" werde,zu stärken.

Es hat sich also gezeigt, daß alle sechs Proömiem die bevorstehende Begegnung zwischen Jakob und Esau und daher auch die damit verbundene Ringkampferzählung unter ein völlig negatives Vorzeichen gestellt haben: Esau gilt als Typos der gottlosen Weltmacht, die die Alleinherrschaft über die ganze Welt erstrebt und Jakob/Israel vernichten will. Auch der Tenor der aus diesem Feindbild gezogenen Schlußfolgerungen für das eigene Verhalten läßt sich daraus ablesen: Das Feuer der eschatologischen Hoffnung wird geschürt, indem Gott aufgefordert wird, Gericht zu halten und die Pläne der feindlichen Macht mißlingen zu lassen, ja, es steckt sogar der Appell an die Frommen des eigenen Volkes darin, sich zu erheben, wenn es so weit ist. Dadurch, daß die als "appeasement-Politik" empfundene Haltung Jakobs so betont zurückgewiesen wird, gewinnt dieser Appell noch zusätzliche Schärfe.

Nimmt man nun noch den mutmaßlich ursprünglichen Schluß des Seder (der bis Gen.33,17, also einschließlich der Paraschah 78 reichte) hinzu[3], so rundet sich das Bild in einer Weise ab, die gut zu dem einleitenden Rahmen paßt; er endet nämlich mit einem überschwänglichen Preis der Frömmigkeit Jakobs:

> "R. Pinchas sagte im Namen des R.Abba: In all den Jahren, welche unser Vater Jakob in Bethel wirkte, ließ er sich nicht davon abhalten, Trankopfer darzubringen. R.Hanan sagte: Jeder, der weiß, wie viele Trankopfer unser Vater Jakob in Bethel gespendet hat, der weiß auch die Gewässer von Tiberias zu berechnen" (78,16).

Anders sieht die Sache aus, wenn man davon ausgeht, daß durch die Endredaktion - offenbar in Anpassung daran, daß sich inzwischen der einjährige Zyklus der Torahlesung durchgesetzt hatte - das Ende des Seder wjšlḥ auf das Ende des 36. Kapitels der Genesis festgelegt wurde und der neue Seder wjšb mit der 84. Paraschah begann.

Hier (BerR 83,4) finden wir eine Conclusio, die sehr deutlich auf das Ende der verhaßten Fremdherrschaft hinweist und mit eschatologischem Jubel endet. Aus Gen.36,43, wo die Namen der beiden letzten edomitischen Stammesfürsten genannt werden, las man heraus, daß die Tage der Herrschaft Edoms gezählt seien. Mit einem anonym überlieferten Maschal über Stoppel, Stroh und Spreu (83,5) setzt die eigentliche Conclusio ein. Die drei geraten in Streit, wobei jeder behauptet, um seinetwillen sei das Feld besät worden. Der Streit wird entschieden durch den Weizen, der beim Dreschen auf der Tenne als einziger übrigbleibt. Das Gleichnis wird auf Israel und die Völker der Welt übertragen. Danach wird festgestellt, daß um Israels willen die Welt erschaffen sei, während die Völker der Welt gerichtet werden, wie es Mal.3,19 prophezeit sei. Der Seder schließt mit Jes.41,16: "Du wirst sie worfeln, und der Wind

---

3) Allerdings scheint die ursprüngliche Conclusio nicht erhalten zu sein, denn es gibt zu denken, daß der jetzige Schluß keine eschatologische Note enthält, wie dies sonst üblich ist.

wird sie entführen, der Sturm sie zerstreuen, du aber wirst jubeln über den Herrn, des Heiligen Israels wirst du dich rühmen." Der eschatologische Ausblick auf das Gericht über die Völker der Welt - wobei selbstverständlich in erster Linie an Edom zu denken ist - und auf Israels endgültigen von Gott bestätigten Triumph fügt sich so aufs beste zum Beginn des Seder.

Ein ähnliches Bild wie BerR bietet auch TanB, allerdings fehlt hier der direkte Appell, der das erste Proömium von BerR auszeichnet. Der Seder beginnt mit drei Proömien, von denen das erste sich mit BerR 75,2 deckt, in der Formulierung allerdings etwas davon abweicht. Das zweite entspricht dem Proömium in BerR 75,3, wird aber anders entfaltet als dort. Durch Verknüpfung des Sederverses mit Ps.91,11 ("Denn seine Engel wird er für dich entbieten, dich zu behüten, auf allen deinen Wegen") schließt sich das anonym überlieferte dritte Proömium an. Die Homilie selbst gliedert sich in zwei Teile, deren beide verbindender Gedanke darin besteht, die ml'kjm in Gen.32,4 (= Boten) mit "Engeln" zu identifizieren. Der erste Teil ist ungefähr deckungsgleich mit BerR 68,12 und der zweite mit BerR 75,4, nur in anderer Reihenfolge. Die Ausführung des Proömiums im ersten Teil stellt eine Verbindung zum letzten Vers des vorangehenden Seder (32,3) her. Danach stehen Jakob "zwei Lager" von Engeln zur Verfügung: diejenigen, die den Menschen im Lande Israel und diejenigen, die ihn im Ausland behüten. Wenn er also beide Gruppen zu Esau schickt, wird damit ihre Schutzfunktion stark betont. Der zweite Teil versucht an Hand von drei biblischen Beispielen zu beweisen, daß es sich um Engel gehandelt habe.

Besonders aufschlußreich ist das Jelammedenu-Stück §8, das den Schlußteil des mutmaßlich ursprünglichen Sederendes einleitet. Hier wird die Frage behandelt, wann der Messias komme; unmittelbar im Anschluß daran wird mit Bezug auf die Vier-Reiche-Lehre - allerdings insofern in etwas abgewandelter Form, als Edom nach Ägypten, Assyrien, Medien und Griechenland das

fünfte Reich darstellt - das Strafgericht über Edom prophezeit, und zwar wird unter Hinweis auf Ob.1 betont, daß im Unterschied zu allen vorangehenden Reichen Gott selbst Abrechnung mit ihm halten wird. Es folgt ein langer, R.Berechja zugeschriebener Midrasch in der Art eines fingierten Gesprächs zwischen Eliphas von Teman, der mit Esaus Sohn Eliphas identifiziert wird, und Hiob.

Als Hiob von Eliphas mit Zitaten aus Hi.4,1ff. zurechtgewiesen wird, entscheidet Gott selbst, daß von ihm, Eliphas, derjenige herkommen werde, der ebenfalls in Nachtgesichten mit dem Hause seines Vaters, also Esau/Edom, abrechnen werde, nämlich Obadja. Den Abschluß bildet ein R.Samuel bar Nachman zugeschriebener Midrasch, in dem Obadja und Esau miteinander verglichen werden. Er endet mit dem scharfen Zitat Ob.18: "Das Haus Jakob wird zum Feuer, das Haus Joseph zur Flamme werden, das Haus Esau aber zur Stoppel, und sie werden es anzünden und verzehren, und vom Hause Esau wird keiner entrinnen; denn der Herr hat geredet." Damit hat die eschatologische Schlußpointe eine besonders polemische Zuspitzung erfahren. Wenn wir statt dessen den vom Redaktor vorgesehenen Sederschluß §3o berücksichtigen, finden wir eine etwas andere Akzentsetzung; während dort der politische Aspekt hervorgehoben wird, liegt hier die Betonung auf dem theologischen Aspekt.

In der Conclusio zu Gen.35,11 wird der Gottesdienst in dieser Welt mit dem Gottesdienst in der kommenden Welt verglichen: Während zu Elias' Zeiten das Bekenntnis zu Gott angesichts einer dem Götzendiest verfallenen Umwelt ausgesprochen wurde, gilt für die eschatologische Zukunft das Wort Sach.14,9 (das in der Neujahrsliturgie zusammen mit Jes.44,6, Ob.21 und Dt.6,4 einen Höhepunkt bedeutet)[4]: "Der Herr wird dann König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Herr einzig sein und

4) s.G.D.Cohen, Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in A.Altmann, Jewish Medieval and Renaissance Studies, 1967, S.19.

sein Name einzig." Auch hier ist implizite Polemik gegen die Völker der Welt mit ihren götzendienerischen Praktiken enthalten, aber der Ton liegt auf dem positiven Ziel.

Mit den Homilien zu Tanḥuma, die thematisch stärker durchgeformt sind, gelangen wir zwar in ein neues Überlieferungsstadium, aber die Weichenstellung als solche hat sich nicht geändert. Auch hier wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Esau der Erzfeind ist, der vernichtet werden muß; dabei läuft die Spannung zwischen Israel und Esau/Edom auf eine direkte Konfrontation zwischen beiden Völkern hinaus, auch hier mit Berufung auf Ob.18. Allerdings ist mit dieser Homilie ein überlieferungsgeschichtliches Problem verbunden, wie J.Mann[5] dargelegt hat. Einmal fehlt der einleitende Jelammedenu-Sermon, und zum andern wird hier schon Gen.32,5f. kommentiert, also Verse, die dem Sederbeginn erst folgen. Es wäre daher angebracht, die Reihenfolge der drei ersten Homilien anders zu ordnen, die zweite an die erste Stelle zu rücken, die dritte an die zweite und die erste an die dritte, wie man dies in der Ausgabe von A.M.Roisen[6] findet. Eine befriedigende Lösung stellt diese Anordnung allerdings auch nicht dar, weil damit der gedankliche Zusammenhang, der jetzt zwischen §3 und 4 besteht, gestört wird.
Erst das - anonym überlieferte - Proömium der zweiten Homilie bringt, wie gesagt, die Verknüpfung mit dem ersten Vers des Seder wjšlḥ . Dazu dient der Prophetenvers Jo.2,11: "Der Herr ließ seine Stimme erschallen vor seinem Heer; denn sein Lager ist sehr groß, und mächtig sind die, die seinen Willen vollstrecken. Denn groß und sehr furchtbar ist der Tag des Herrn; wer kann ihn bestehen?" Es ist deutlich, daß hier mit Hilfe der Begriffe ḥjlw und mḥnh die Boten des Sederverses im Sinne von "Engel" verstanden werden, wie die Entfaltung des Proömiums im ersten und dritten Abschnitt

5) The Bible, S.265.

6) Nachdruck Jerusalem 1970.

der Homilie unmißverständlich erkennen läßt. Die Homilie selbst legt den Joelvers in dreifacher Weise aus: Im ersten Abschnitt bezieht sie ihn auf das Thema "Übergabe der Torah am Sinai", wobei unter Berufung auf Ps.68,18 vorausgesetzt wird, daß Myriaden von Engeln zugegen gewesen seien; der zweite Abschnitt setzt ḥjlw mit "Israel" gleich und verbindet die Wendung "der Herr ließ seine Stimme erschallen" auf das Schofarblasen am Neujahrsfest und redet sodann von der Buße am Versöhnungsfest, während der dritte Abschnitt eine gedankliche Verknüpfung zwischen beiden Punkten herstellt: Hier werden unter der Fragestellung, wer mächtiger sei als die Gottes Willen vollstreckenden Engel, die Israeliten und die Engel miteinander verglichen, und es wird festgestellt, daß "die Gerechten größer sind als die Dienstengel".
Nach einer ausführlichen Exemplifizierung dieses Lehrsatzes durch biblische Beispiele kehrt die Homilie zum Sedervers zurück und verknüpft das eben behandelte Thema mit dem Esau-Thema: Jakob als Typos der Israeliten, der demnach höher steht als die Engel, bedient sich ihrer sogar, um sie als Boten zu Esau zu schicken. Die Homilie will also zeigen, daß in dem Konflikt Jakob/Esau dem ṣdjq ein riesiges Aufgebot von Engeln zur Verfügung steht, so daß kein Zweifel mehr an seiner siegreichen Beendigung besteht.
Die dritte Homilie benutzt dasselbe Proömium wie BerR 75,2; aber hier wird im Unterschied dazu der programmatisch klingende erste Vers des Seder weggelassen und nur der folgende Vers zitiert, zu dem der Bibelvers des Proömiums auch eigentlich gehört. Diese Homilie dient dazu, den Schlußgedanken der vorangehenden durch Einflechtung mehrerer Midraschim, in denen Engel eine große Rolle spielen, zur vollen Entfaltung zu bringen: Für Jakob den Gerechten treten die erwähnten Engelheere ein und bekämpfen Esau den Frevler. Die Homilie endet mit einer Gegenüberstellung Jakobs und Esaus, die die Demut des ṣdjq gegenüber der Sucht des rš' , sich selbst zu erhöhen, mit Berufung auf Prov.13,7 rühmt.

Die vierte Homilie, die kein eigentliches Proömium besitzt, stellt die Furcht und Stärke Jakobs in den Mittelpunkt. Sie zeigt einerseits seine Bedrängnis, betont aber andererseits seine ungeheure Kraft, um zu verdeutlichen, daß er letztlich doch überlegen ist. An Hand der zur feindlichen Konfrontation umgedeuteten Versöhnungsszene wird illustriert, in welch unversöhnlichem Gegensatz beide einander gegenüberstehen: Während Esau sich grämt, weil es ihm nicht gelingt, seinen Feind völlig zu verderben, fürchtet Jakob sich davor, vernichtet zu werden. Der dermaßen schwelende, unentschiedene Konflikt wird durch Gott selbst mit Berufung auf Ps.3,8 zugunsten Jakobs entschieden: "Die Zähne der Frevler zerschmetterst du." Die Conclusio endlich - hier reichte der Seder ursprünglich anscheinend bis zum Ende des Kapitels 33 - stellt mit Jes.43,4[7] expressis verbis den typologischen Bezug zu Edom her; sie bietet den erlösenden Ausblick in die eschatologische Zukunft, die den endgültigen Sieg über den Erzfeind bringen wird.
Zieht man den durch die Endredaktion vorgesehenen Sederschluß §lo heran, so sieht man, daß hier der Akzent etwas verschoben ist: die Conclusio, welcher Ps.25,lo: "Alle Wege Gottes sind Liebe und Treue (denen, die seinen Bund und seine Zeugnisse halten)" zugrunde liegt, weist zwar darauf hin, daß Israel in dieser Welt den Völkern der Welt unterworfen sei; doch hier ist nicht vom Gericht über sie die Rede, sondern es wird betont, daß die Schechinah auch in dieser bedrückenden Situation nicht von ihm gewichen sei, so daß im Sinne des zitierten Psalmverses die gewisse Hoffnung auf das glückliche Ende der Geschichte Israels gestärkt wird.
Dieser Überblick hat deutlich gemacht, daß Tan das gleiche Feindbild voraussetzt wie BerR und TanB und daß hier die gleichen eschatologischen Hoffnungen genährt werden wie dort. Seine

---

7) Vgl. Mann, The Bible, S.265, der darauf hinweist, daß ʾdm in Jes.43,4 nach aggadischer Manier hier im Sinne von "Edom" zu verstehen sei.

Besonderheit liegt darin, daß die Engel in dem Konflikt Jakob/Esau eine sehr bedeutsame Rolle spielen. Man kann sagen, daß hier zwei Themen miteinander verknüpft werden: die Erörterung der Frage, wessen Rangstellung höher sei, die der Engel oder die der Menschen bzw. der Gerechten, und die Erörterung der Frage nach dem Ausgang des politischen Konflikts. Damit wird ein wichtiges Vorzeichen gesetzt, das das Verständnis der Ringkampferzählung maßgebend bestimmt, wie noch zu zeigen sein wird.

In Ag.Ber., wo sich der Trend zur thematischen Ausgestaltung vorhandener Midraschim fortsetzt, kann man eine ähnliche Schwerpunktsetzung erkennen wie in Tan: Die Rolle der Engel wird sehr betont, und die Polemik gegen Esau/Edom nimmt einen breiten Raum ein. Unübersehbar ist in den in Frage kommenden Kapiteln 55-57 - wozu im Grunde auch noch Kapitel 59 zu rechnen ist, obwohl es dem folgenden Seder zugeordnet ist - der starke Einfluß des Obadjabuches, wahrscheinlich ein Zeichen dafür, daß dieses dem Seder als Haftarah zugrunde lag.

Nur in dem eigentlichen Torahkapitel (55) wird nicht - zumindest nicht ausdrücklich - darauf Bezug genommen. Hier wird zunächst der erste Vers des Seder wjšlḥ mit dem letzten des vorangehenden Seder verknüpft, womit der Erweis erbracht werden soll, daß auch die ml'kjm von Gen.32,4 als wirkliche Engel zu verstehen seien. Danach wird der Sedervers in Beziehung zu Jes.6o,4: "Hebe deine Augen auf und sieh umher (:alle sind sie versammelt und kommen zu dir ...)" gesetzt. Durch Ps.91,1 und vor allem 91,11, ein Zitat, das uns schon in TanB wjšlḥ §3 begegnete, wird die Schutzfunktion der Engel besonders hervorgehoben, gerade im Zusammenhang mit der Bedrohung Jakobs durch Esau. Dessen feindliche Haltung erscheint hier in einer Grundsätzlichkeit, die jegliche Aussicht auf Veränderung ausschließt, da sie schon vom Tage der Geburt an bestanden habe. Daran schließt sich der schon in TanB wjšlḥ §3 und Tan wjšlḥ §3 verwendete Midrasch von den zwei Gruppen von Engeln an, die den Frommen im Lande Israel einerseits und im Ausland andererseits

behüten. Er wird um ein aktualisierendes Maschal erweitert, und nach einer Rückbeziehung auf Jes.6o,4 und Gen.32,3 sowie den Sedervers 32,4 selbst wird mit Bezug auf den Sederbeginn gesagt, daß eben diese Engel ihm entgegengekommen seien, damit er sie zu Esau senden könne. Die Homilie schließt mit Ps.34,8: "Der Engel des Herrn lagert sich rings um die, die ihn fürchten (und errettet sie)". Somit wird, ähnlich wie in TanB und Tan, die Begegnung zwischen Jakob und Esau von vornherein unter dem Vorzeichen des göttlichen Schutzes gesehen.

Die zweite Homilie zum Sedervers Gen.32,4 bezieht sich auf eine Thematik, die direkt die Ringkampferzählung betrifft: sie wird daher an anderer Stelle behandelt. Die Prophetenhomilie (K.56) stellt programmatisch Ob.1 an den Anfang und verwendet den R.Berechja zugeschriebenen Midrasch, den wir schon in TanB wjšlḥ §8 fanden, in stark erweiterter Form zur Polemik gegen Esau/Edom. Das Strafgericht über Edom wird hier in sehr direkter Weise ausdrücklich als Vergeltung für die Versklavung des Volkes - der Verfasser spricht hier vom Schwert Edoms, das "uns versklavt" hat - hingestellt. Wie in BerR 75,1 endet die Homilie mit dem scharfen Prophetenwort Jes.34,5, das Edom den Untergang ankündigt.

Auch die Hagiographenhomilie (K.57) läßt an polemischer Schärfe nichts zu wünschen übrig. Da sie auf die Ringkampferzählung selbst anspielt, wird sie später ausführlich behandelt.

Schließlich wäre noch die dem Seder wjšb zugeordnete Prophetenhomilie (K.59) zu erwähnen, die in immer neuen Variationen Ob.1 entfaltet. Sie enthält im wesentlichen eine Abrechnung mit dem Erzfeind, dem in aggressiver Anklage seine Sünden vorgehalten werden und dem unter Berufung auf Ob.18 das Gericht angekündigt wird. Sie schließt mit dem eschatologischen Ausblick auf eine friedliche, also nicht mehr vom Feind behelligte Zukunft (Jer.29, 11).

Es hat sich also gezeigt, daß auch in Ag.Ber. das gleiche Grundmuster wie in den vorausgehenden Midraschwerken zu beobachten ist. Das vorhandene Traditionsmaterial erscheint in einer Bearbeitung, welche die unseren Seder beherrschenden Grundge-

danken in einer sehr geschliffenen und konzentrierten Form zur Darstellung bringt.

Einen anderen Charakter hat, formal gesehen, der Rahmen des Midraschwerks Lekaḥ tob zum Seder wjšlḥ . Hier wird zu Anfang ein Bild von Jakob als ṣdjq gemalt, in dem sich das ethische Ideal der Rabbinen im Sinne langmütiger, demütiger, friedliebender Gerechter und Weiser, die sich vor der Sünde fürchten, widerspiegelt. Von diesem hellen Hintergrund hebt sich umso finsterer die schwarze Gestalt des Bösewichts Esau ab, von dem in der Conclusio zu Gen.36,43 gesagt wird, er sei von Anfang bis Ende rš' gewesen. Bevor der erste Sedervers zitiert wird, steht hier, programmatisch Schicksal und Charakter Jakobs beleuchtend, ein Vers aus den Hagiographen: "Besser der Ausgang einer Sache als ihr Anfang. Besser ein langmütiger als ein hochfahrender Sinn" (Pred.7,8). Dann erst folgt der erste mit dem Sederbeginn als solchem verknüpfte Midrasch. Er wird R.Samuel bar Nachman zugeschrieben, der am Beispiel Jakobs den Satz erläutert, wie sehr sich die Gerechten vor der Sünde fürchten. Er beendet seine Beweisführung mit dem Zitat: "Der Weise hat seine Augen im Kopf (Pred.2,14)". Damit will er sagen, daß Jakob, der nicht wie sein Bruder seinem Vater während seiner langen Abwesenheit habe dienen können, in weiser Voraussicht Boten zu Esau geschickt habe. Es schließt sich noch ein weiterer Midrasch zu diesem Sedervers an, der betont, wie taktisch klug Jakobs Verhalten gewesen sei. Er endet mit einem R.Jonathan zugesprochenen Ausspruch, der in Jakobs Haltung ein exemplarisches Beispiel für die richtige Taktik gegenüber einer Regierung sieht, die man beschwichtigen wolle.
In der Conclusio schließlich wird ein anonym überlieferter Midrasch verwendet, der schon in BerR 75,4 und in TanB wjšlḥ §4 vorkam, der, ausgehend von dem Namen Edom, ein Wortspiel zu dem Adjektiv ʾdwm damit verbindet. Es will zeigen, daß Edom, der "Rote", in der eschatologischen Zukunft vom Messias ben David, der ebenfalls als "Roter" gilt (weil David nach 1.Sam.16,12

rötlich aussah) nach dem Gesetz des ius talionis gerichtet wird. So fügt sich auch der Rahmen dieses Seder - bei all seiner Besonderheit - in den vorgegebenen Mechanismus ein.
Während in Lekaḥ tob neue Gesichtspunkte auftauchen, ohne daß sich damit freilich am Gesamtbild etwas ändert, finden sich in dem Rahmen, den der Seder wjšlḥ in der Midraschanthologie des Jalq bildet, gegenüber BerR erstaunlicherweise überhaupt keine neuen Aspekte. Anfang und Ende des Seders sind - abgesehen von Kürzungen und anderen Abweichungen im einzelnen, vor allem was die Formulierung betrifft - haargenau deckungsgleich, d.h. der Seder beginnt mit den drei ersten Proömien von BerR 75 und endet mit derselben Conclusio wie BerR 83,4. So unverändert hat sich also im Laufe vieler Jahrhunderte die gleiche Tradition gehalten! In der Fortsetzung zeigt sich zwar, daß einige Proömien hier fehlen, nämlich das vierte und fünfte Proömium aus BerR (=75,4 und 75,8), aber dies fällt nicht sehr ins Gewicht, denn der Gesamteindruck ist der gleiche geblieben.

Ein bedeutend farbigeres Bild bietet dagegen MHG.
Schon das den Seder einleitende zweistrophige Gedicht verrät, unter welchen Aspekten sein Verfasser,David ben Amram, die Midraschim dieses Seder kompilierte. Die erste Strophe stellt einen Lobpreis auf den Schöpfer und seine Wohltaten dar, während die zweite in eindringlicher Weise an Gott appelliert, dem gegenwärtigen Zustand ein Ende zu setzen. Sie schließt mit den Worten: "Er möge bald das ägyptische und edomitische Joch zerbrechen, unser Horn sprossen lassen und uns zur heiligen Stadt Jerusalem zurückkehren lassen, wie es in seinen heiligen Worten geschrieben steht: Kehr zurück, kehr zurück, Sulamit (Cant. 7,1)."
Die letzten Worte dieses Gedichtes dienen auch als Proömium zum ersten Vers des Seder wjšlḥ. Es ist aus mehreren einzelnen Midraschim zu Cant.7,1f. zusammengesetzt, deren Quellen zum großen Teil verlorengegangen sind. Der erste Midrasch, der aus

BerR 66,2 stammt und R.Berechja zugeschrieben wird, identifiziert Sulamit mit der Gemeinde Israels und versucht dies im einzelnen zu belegen. Ein weiterer Midrasch, ebenfalls von R.Berechja, spielt auf die Vier-Reiche-Lehre an: Das viermalige šwbj bedeute, daß die vier Königreiche Israel zu überreden versuchten, sich von ihnen zu Heerführern und Eparchen machen zu lassen. Der letzte, anonym überlieferte Midrasch greift polemische Äußerungen der Völker der Welt auf, denen zufolge die Taten eines Elia und Jakob, der über zwei Lager von Dienstengeln gebot, in der Gegenwart nicht mehr geschähen. Auf diese Weise erfolgt eine Verknüpfung mit dem letzten Vers des vorausgehenden Seder und durch einen kurzen Midrasch, nach dem laut R.Judan Jakob Boten aus beiden Lagern genommen und vor sich her gesandt habe, ist - auf einem langen Umweg - die Verbindung zum ersten Sedervers hergestellt. Daran schließt sich ein Midrasch an, der im wesentlichen mit BerR 75,4 übereinstimmt. Er will,konsequent an das Proömium anknüpfend, den Nachweis erbringen, daß die ml'kjm tatsächlich Engel gewesen seien. Ihm folgen das erste und dritte Proömium aus BerR 75,1 und 75,3.

Eine aus mehreren Midraschim zusammengesetzte Homilie, in der die Frage behandelt wird, ob man Frevler, die sich in günstiger Position befinden, provozieren solle oder nicht, bildet die Fortsetzung.

In der Conclusio greift der Verfasser zwei Midraschim aus BerR 83,4 auf: Der Edomiterfürst Iram häufte Schätze für den Messias auf, und ein römischer Herrscher habe einst die Schätze seines Vaters verschwendet; daraufhin habe Elia ihm im Traum befohlen, sie wieder aufzufüllen, was auch geschehen sei. Daran anknüpfend, fügt der Verfasser ein Schlußwort hinzu, in dem er einen Ausblick auf die eschatologische Zukunft gibt. Indem er Jes.23,18 zitiert, zeigt er, daß alle Schätze, die Edom gesammelt habe, dereinst an Gott und sein Volk zurückfallen würden: "Aber sein Gewinn und sein Erwerb werden eine heilige Gabe sein für den Herrn. Sie werden nicht zurückgelegt und aufgespart, sondern denen, die im Angesichte des Herrn wohnen, wird

sein Gewinn zufallen, daß sie sich reichlich sättigen und kleiden."
Wie dieser kleine Überblick verdeutlicht hat, ist der Rahmen dieses Seder von starker messianischer Hoffnung durchpulst. Der Gegensatz zwischen Jakob/Israel und den Völkern der Welt, als deren Exponent Esau/Edom gilt, ist zum Zerreißen gespannt. Es herrscht eine geradezu eschatologische Ungeduld, die es kaum erwarten kann, bis endlich das Joch der Fremdherrschaft zerbrochen ist und die Macht Edoms an Israel zurückfällt. Hier wird nicht, wie in Jalq, die Tradition nur reproduziert, sondern durch einen eigenen Appell des Verfassers neu aktualisiert. Indem die Symbolfigur Sulamit mit der Jakobs verbunden wird, sozusagen in sie "übergeht", wird die enge Verbundenheit, die Liebe zwischen Israel und Gott besonders hervorgehoben. Die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses kann es nicht zulassen, daß Esau/Edom seinen gegenwärtigen Status behält. Von hier aus ist die Aufnahme der alten Traditionen zu verstehen, denen zufolge Jakob ein starkes Aufgebot an Engeln zu Esau gesandt habe: ein Zeichen, daß Gott selber als Schutzmacht hinter seinem Volk stehe. Das gleiche gilt für die Tradierung der polemisch zugespitzten Homilien aus BerR, wie 75,1 und 75,3.
Diese kurze Untersuchung hat gezeigt, daß die Thematik des politischen Gegensatzes Jakob/Israel - Esau/Edom durch die Jahrhunderte hindurch, also mehr als ein Jahrtausend, bestimmend für das Verständnis des Seder wjšlh gewesen und lebendig geblieben ist, ja sogar an Intensität noch zugenommen hat. Damit verbindet sich gleichzeitig ein starkes Interesse an der Rolle der Engel, deren Verhältnis zu Jakob/Israel theologisch durchreflektiert wird.

Zusammenfassend kann man sagen, daß auf dem Hintergrund dieser Weichenstellung die Ringkampferzählung mit ihrer ausgeprägten Spannung zwischen dem Engel einerseits und Jakob/Israel andererseits ein hervorragendes Modell für eine thematische Ausgestaltung sowohl in politischer als auch in theologischer Hinsicht bieten konnte.

IV. 3. Die thematische Ausgestaltung der Rolle des Engels in der Ringkampferzählung

a) Die Rolle des Engels im Konflikt zweier konkurrierender Herrschaftsansprüche

Nachdem durch den vorausgehenden Überblick deutlich geworden ist, wie sehr die Thematik des politischen Gegensatzes zwischen Jakob/Israel und Esau/Edom das Feld beherrscht, erscheint es nicht verwunderlich, daß davon auch die Rolle des Engels geprägt ist; doch nicht so, daß sich ein Stereotyp dabei herausgebildet hätte, sondern so, daß man von einem regelrechten Rollenwechsel sprechen kann. Es ist geradezu erstaunlich, welche Vielfalt von Traditionen bei dem doch recht einheitlichen Hintergrund die exegetische Phantasie hervorgebracht hat. Diese äußert sich z.B. darin, daß der Engel anonym bleiben oder wechselnde Namen tragen kann, aber auch darin, daß seine Funktionen recht verschieden sein können. Wie dies im einzelnen aussieht, soll nun im Folgenden an Hand des dafür in Frage kommenden Traditionsmaterials untersucht werden.

Besonders geeignet als Einstieg für diese Untersuchung dürfte das folgende von J.Mann[1)] veröffentlichte Geniza-Exzerpt sein, weil es sehr gut die Einbettung der Engelrolle in den großen Zusammenhang der Jakob-Esau-Traditionen zeigt:

> "Und Jakob sandte Boten: Das meint das Schriftwort: Sie haben mich viel bedrängt von Jugend an - so spreche Israel (sie haben mich viel bedrängt von Jugend an und haben mich nicht überwältigt), Ps.129,1f. Treffend heißt es: von meiner Jugend an: als ich in meiner Mutter Leib war, denn es heißt: Und die Kinder stießen sich in ihrem Leibe (Gen.25,22), aber ich floh vor ihm, denn es heißt: Jakob floh nach Mesopotamien (Hos.12,13). Ich diente Laban sieben Jahre, und er schob mir Lea unter, darüber hinaus suchte er meinen Lohn zu rauben, denn es heißt: Wenn er

1) The Bible, vol.I Hebrew part, S.174.

> sprach (sc. die Gesprenkelten sollen dein Lohn sein, so warf die ganze Herde Gesprenkelte. Und wenn er sprach: Die Gestreiften sollen dein Lohn sein, so warf die ganze Herde Gestreifte, Gen.31,8). Ich entkam Laban, da kam der Engel zu mir. Darum heißt es: Sie haben mich viel bedrängt."

Es handelt sich hier um ein Proömium zum Sederbeginn, in dem Ps.129,1 als verknüpfender Vers dient. Es bildet den Rahmen zu einer in Ich-Form erzählten Geschichte Jakobs, die alle seine Bedrängnisse von seiner vorgeburtlichen Existenz bis hin zu seiner Begegnung mit dem Engel aneinanderreiht. Die Gleichsetzung von Jakob mit Israel läßt das individuelle Schicksal Jakobs von vornherein im Sinne der Geschichte des Volkes erscheinen. Ohne daß hier der Name"Esau"oder"Edom" fällt, wird deutlich, daß er im kollektiv verstandenen Sinne der Erzfeind ist, der der Widersacher Israels vom Prinzip her ist. Dies wird durch Gen.25,22 veranschaulicht: Die Stelle soll zeigen, daß die Feindschaft der Bedränger Israels als eine jenseits der irdischen Existenz, gleichsam metaphysisch verankerte Grundhaltung zu verstehen ist. Wenn in diesem Zusammenhang auch Laban und seine Praktiken erwähnt werden, so bedeuten diese nur eine Variation derselben feindlichen Einstellung: Im Sinne der von den Rabbinen verwendeten Typologie darf man Laban ohne weiteres unter die "Völker der Welt", die Israel hassen, subsumieren. Die Aufzählung der Feinde endet bezeichnenderweise mit der Erwähnung des Engels, womit also unübersehbar auf die Ringkampferzählung angespielt wird. Sie läßt die Engelrolle als symbolische Ausprägung der gegen Israel gerichteten feindlichen Mächte erscheinen. In ihr verdichtet sich das Feindbild in einer unüberbietbaren Weise, wird es hier doch nicht einer irdischen Gestalt zugeordnet, sondern auf ein überirdisches, himmlisches Wesen übertragen. Damit gewinnt der Bedränger Israels geradezu dämonische Qualität. Hier stößt eine mit quasi göttlicher Legitimation ausgestattete Macht mit Israel zusammen. Dieser Zusammenstoß schließt eine friedliche Koexistenz der beiden Kontrahenten aus, da es sich um eine Feindschaft handelt, bei der einer

dem andern den Herrschaftsanspruch streitig macht, wie die dahinterstehende typologisch zu deutende Geschichte vom Kampf Jakobs um das Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen verdeutlicht. Sicher geht man nicht fehl, wenn man sich auch die im Proömium selbst nicht zitierte Fortsetzung des Psalms 129 hinzudenkt, vor allem die Wendung לא יכלו לי , die so stark an die Wendung לא יכל לו (Gen.32,26) aus der Ringkampferzählung erinnert. Vor allem die scharfe Prophezeiung über das Ende der Gottlosen in V.5ff. muß man mit bedenken, wenn man den Gesamtkontext dieses Proömiums nicht vernachlässigen will.
Außer diesen exegetischen Gegebenheiten gehören aber auch die geschichtlichen Erfahrungen Israels und seine Auffassungen vom Gang und Ziel der Geschichte, die sich hier niedergeschlagen haben, dazu: die Erfahrung, daß das römische Weltreich mit seinem Kampf gegen Israel und seinen Unterdrückungsmaßnahmen im Bewußtsein der Rabbinen an die Stelle des alten Erzfeindes Edom getreten war, so daß der Name "Esau" bzw. "Edom" zum Symbol für die feindliche Weltmacht[2] schlechthin geworden war.
Seit den antirömischen Aufständen der Zeloten und des Bar Kochba, die sich allerdings schon auf den Kampf der Makkabäer berufen konnten, galt es - jedenfalls nach der Meinung der Rabbinen, die die entsprechenden Traditionen pflegten - den mit Israel konkurrierenden römischen Herrschaftsanspruch rigoros zu bekämpfen, wenn auch nicht mit dem Schwert, weil dies Selbstmord bedeutet hätte, so doch mit den scharfgeschliffenen Waffen des Bibelworts samt den eigenen aktualisierenden Auslegungen. Von diesem gleichsam zelotischen Geist getragen, wurden die eschatologischen Hoffnungen - vor allem in der Form der Vier-Reiche-Lehre - auf das messianische Reich und das Ende der gottfeindlichen Weltmacht stets von neuem aufgefrischt, gestärkt und so am Leben erhalten.
Ein weiteres Beispiel für die Gleichsetzung der feindlichen Weltmacht Rom mit dem Engel der Ringkampferzählung - obwohl

---

2) s.u. S.96.

an keiner Stelle ausdrücklich darauf Bezug genommen wird - finden wir in der Hagiographenhomilie des Midraschs Ag.Ber.57, die zum Seder wjšlh gehört:

"Stufengesang: Ich hebe meine Augen auf (zu den Bergen: Woher kommt meine Hilfe? Ps.121,1). Das entspricht dem Schriftwort: Da erfüllte der Geist den Amasai, das Haupt der Dreißig (: Dir, David, und mit dir, Sohn Isais, Heil! Heil dir und Heil dem, der dir hilft, denn dir hilft dein Gott, 1.Chr.12,19). R. Berechja sagte: Stark ist der Engelfürst Edoms, denn auch Sacharja sieht ihn, denn es heißt: Diese Nacht schaute ich ein Gesicht: Ein Mann, der auf einem roten Pferd ritt (hielt zwischen den Myrten in der Tiefe und hinter ihm waren rote, rötliche und weiße Pferde, Sach.1,8). Er wollte nämlich wie diejenigen erscheinen, die Sterne genannt werden, denn es heißt: Schaue zum Himmel und zähle die Sterne (so wird dein Same sein, Gen.15,5), nämlich Israel, das sich in der Tiefe befindet; ebenso heißt es: Und erhebst du dich wie ein Adler, baust dein Nest zwischen den Sternen (ich stürze von dort dich herab, spricht der Herr, Ob.4), denn Edom begehrte denen zu gleichen, die Sterne genannt wurden, heißt es doch: Schaue zum Himmel etc., und hinter ihm rote, rötliche und weiße Pferde (Sach.1,8). Dies sind die Könige, die von ihm abstammen; rote: denn sie lieben das Gold; rötliche: denn sie durchkämmen den Weinstock Israels und nehmen ihm seinen Besitz weg; weiße: um die Sünden Israels zu bleichen. Wiederum schaute er: Hörner, denn es heißt: Ich erhob meine Augen und schaute: Und siehe, da waren vier Hörner (Sach.2,1). Das sind vier Königreiche. Da sprach er zu ihm: Immer, wenn diese Hörner erscheinen, erhebt sich nicht das Horn Israels, denn es heißt: Dies sind die Hörner, die Juda zerstreuten, so daß niemand sein Haupt mehr erhob (Sach.2,4). Wann erhebt Israel sein Haupt? Wenn ich ihr Horn abschlage, denn es heißt: Alle Hörner der Frevler werde ich abschlagen, doch erheben werden sich die Hörner der Gerechten (Ps.75,11). Gerechte: das ist Israel, denn es heißt: Dein Volk sind alle Gerechte (, und sie werden auf ewig das Land besitzen, Jes.60,21). Zu der Stunde hebe ich meine Augen auf etc. meine Hilfe kommt von dem Herrn etc."

Im Unterschied zu dem vorigen Midrasch liegt hier keine Verknüpfung mit dem Anfangsvers des Seder vor, sondern sehr wahrscheinlich mit Gen.33,1[3], dem Vers,der unmittelbar auf die Ringkampferzählung folgt, denn die Wendung: "Als nun Jakob seine Augen erhob" stimmt fast wörtlich mit dem Anfang des Psalmverses überein. Eine weitere Verknüpfung erfolgt gegen Ende mit dem Anfang von Sach.2,1, so daß damit also ein Vers aus dem Seder, ein Vers aus den Propheten und ein Vers aus den Hagiographen miteinander verbunden worden sind. Der Frage des Psalmisten: Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen: Woher kommt meine Hilfe? liegt die in dem Seder ausgedrückte Angst Jakobs vor Esau/Edom, der nach Ob.4 auch in der Höhe wohnt, zugrunde. Zunächst wird die Frage mit 1.Chr.12,19 beantwortet: Gott selber, der David - sicher im messianischen Sinne zu verstehen - seine Hilfe zuteil werden ließ bzw. läßt, hilft auch vor Esau/Edom. Bevor dies im einzelnen ausgeführt wird, wird ein R. Berechja zugeschriebener Ausspruch, dessen Quelle unbekannt ist, zitiert, der eine deutliche Anspielung auf die Ringkampferzählung enthält: Mit Berufung auf Sach.1,8 spricht er hier von der Stärke des Völkerengels Edoms , um zu unterstreichen, wie dringlich der Hilferuf Israels ist. Offensichtlich liegt hier eine Identifikation zwischen ʾjš aus Gen.32,25 und ʾjš aus Sach.1,8 vor. Hinzu kommt die Erwähnung der Nacht in dem Sacharjazitat, was an Gen.32,23 erinnert, und last not least der Ausdruck sws ʾdwm , der hier natürlich als Hinweis auf Edom zu verstehen ist. Im Unterschied zu dem vorigen Midrasch ist hier also ausdrücklich von dem Völkerengel Edoms die Rede.
Damit wird der Gedanke an die göttliche Macht selber, die hinter der gewaltigen Erscheinung Roms steht und sie anscheinend legitimiert hat, unabweisbar heraufbeschworen. Im folgenden wird sehr klar auf die beiden konkurrierenden Herrschaftsansprüche hingewiesen: Beide, Rom und Israel, "greifen nach den Sternen", aber das, was nach rabbinischer Auffassung eigentlich nur Israel zusteht auf Grund göttlicher Verheißung, versucht

3) Vgl. Mann, The Bible, I, S.268.

Rom usurpatorisch an sich zu reißen, indem es "sein Nest zwischen den Sternen baut". G.D.Cohen, der in einem instruktiven Aufsatz das Thema "Esau as Symbol in Early Medieval Thought"[4] behandelt, bringt diesen Aspekt mit folgenden Worten zur Sprache:

> "... After all, there was a basic similarity between Rome and Judea in patterns of thought and expression. Neither of them could accept their existence as a mere fact. Each considered itself divinely chosen and destined for a unique history. Each was convinced, that heaven had selected it to rule the world. Neither could accept with equanimity any challenge to its claims ... Given two such mutually exclusive self-appraisals, and given the confrontation on the fields of battle, it was simple to make of Rome the archfoe of all times... What more appropriate picture could come to mind than Jacob and Esau contending for the same blessing? (S.25f.)

Sodann werden durch die symbolische Ausdeutung des angeführten Sacharjaverses die ausbeuterischen Praktiken der verhaßten Weltmacht kritisiert.

Schließlich holt der Homilist zum entscheidenden Schlag aus. Die Schau des Psalmisten und die des Sehers aus Sach.2,1 vereinigen sich zur Vision der vier Hörner, die mit den vier Königreichen gleichgesetzt werden. Die Vier-Reiche-Lehre wird hier aber nicht in extenso dargeboten, sondern es geht dem Homilisten darum, den grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem "Horn" Israels einerseits und den "Hörnern" der vier Königreiche und deren Sturz andererseits zu verkünden. Solange jene an der Macht sind, bleibt Israel machtlos, zerstreut unter die Völker; die "Hörner" können also nicht nebeneinander existieren, denn der Gegensatz zwischen ihnen ist unüberbrückbar. Erst dann kann Israel sein Haupt erheben - wieder eine Anspielung auf Ps.121,1 -, wenn Gott selber nach Ps.75,11 "alle Hörner der Gottlosen abschlägt". Damit ist das göttliche

---

4) in: A.Altmann, Jewish Medieval and Renaissance Studies, 1967, S.19ff.

Gerichtsurteil über Edom/Rom gesprochen; die Schau bleibt also nicht fixiert auf den gewaltigen Völkerengel selbst, sondern sie geht darüber hinaus in die eschatologische Zukunft, wenn "die Hörner der Gerechten" (Ps.75,11) sich erheben und Israel, das Volk der Gerechten, "auf ewig das Land besitzen" wird..., "zur Verherrlichung" Gottes (Jes.6o,21). Wenn am Schluß Ps.121,1 wieder aufgenommen wird und sich der Kreis damit schließt, so ist darin eine doppelte Schau eingeschlossen: die Schau auf die bedrückende Gegenwart, die durch die Herrschaft Roms bestimmt ist, und die Schau auf die eschatologische Erlösung, auf die Zeit, da Israel durch die Hilfe Gottes seinen Erwählungsanspruch ungehindert verwirklichen kann. Auf diese Weise wird hier also die Erzählung vom Sieg Jakobs über den Engel, die ja den Hintergrund der Homilie bildet, umgesetzt in aktualisierende Geschichtsdeutung: die Verkündung vom Sieg Israels über die Weltmacht Rom und ihren Herrschaftsanspruch.

Wieder einen anderen Charakter hat die Darstellung des Engels in Tan wjšlh §4. Der Bezug auf die Ringkampferzählung konzentriert sich in zugespitzter Form auf die Handlung als solche. Der anonym überlieferte Midrasch selbst, der hier durch die Teda-Formel eingeleitet wird, ist sehr kurz: "Wisse, daß er (sc. Jakob) den großen Engelfürsten niedertrat." Ein Vergleich mit Tan wjšlh §2, Jalq §447 zu Jes.4o,31 aus Jelammedenu und Midr.Teh.Ps.112 u.a. lehrt, daß es sich um einen Wandermidrasch handelt, der nachträglich in die verschiedensten Zusammenhänge eingeordnet wurde. In seiner ursprünglichen Form scheint er in Jelammedenu (zitiert in Jalq §447) bewahrt zu sein, wo er eine etwas ausführlichere Fassung hat:

> "Eine andere Erklärung (sc. zu Jes.4o,31: Die auf den Herrn harren, empfangen immer neue Kraft ...): Das ist Jakob. Als er die Jabbokfurt überquerte, wurde ein Engel, der ein Drittel der Welt einnimmt, denn es heißt: Sein Leib war wie Chrysolith, handgemein mit ihm. Er konnte ihm nicht beikommen, er nahm ihn und trat ihn nieder (wörtlich: unter sich), denn es heißt: Da rang ein Mann mit ihm."

Dieser Text enthält überhaupt keine Andeutung darauf, daß der Völkerengel Esaus gemeint sein könnte. Anscheinend dient er zunächst nur dazu, die ungeheure Stärke Jakobs zu veranschaulichen, und zwar dadurch, daß der Engel selbst als ein Wesen von gigantischen Ausmaßen beschrieben wird. Der Midrasch hat eher folkloristischen Charakter, und auch die anderen Beispiele, die Tan. diesem hinzufügt, gehen in die gleiche Richtung. Aber die Verwendung des Midraschs innerhalb des vom Redaktor geschaffenen Gesamtkontexts der Homilie läßt erkennen, daß mehr gemeint ist als eine Illustration der unvorstellbaren Größe des Engels. Voraus geht der Satz:"Da fürchtete sich Jakob sehr, und es wurde ihm angst..."(Gen.32,8). Dieser Satz wird mit dem aus BerR 76,2 bekannten Midrasch, allerdings in gekürzter Fassung ("er fürchtete sich davor, getötet zu werden, und es war ihm angst, er werde töten") erläutert, und daran schließt sich als Beleg dafür die Begründung an: "Denn Jakob war ein Held." Dem Midrasch selbst folgt als Schriftbeweis Hos.12,5: "Er kämpfte mit dem Engel und siegte, er weinte und flehte ihn an." Die Fortsetzung zeigt, daß hier Jakob als Subjekt des ganzen Satzes zu denken ist, denn das Flehen wird mit Gen.32,12 erklärt: "Rette mich doch aus der Hand meines Bruders ..." Auf diese Weise wird indirekt die Gestalt des Engelfürsten mit der Gestalt Esaus gleichgesetzt. Ihre fürchterliche Größe ist existenzbedrohend, könnte gleichzeitig aber auch Anlaß zur Versündigung Jakobs bieten. Aber der typologische Sinn des Midraschs erscheint in voller Klarheit erst im Zusammenhang des zweiten Teils der Homilie. Hier wird - unter Aufnahme von BerR 78,9 - der Versöhnungskuß in einen feindlichen Biß umgedeutet und an Hand von Ps.3,8 und Jes.43,4 die geschichtlich-eschatologische Bedeutung der Gestalt Esaus, indirekt damit auch der des Engelfürsten, aufgezeigt: Durch die Gleichsetzung von Esau - rs<jm - swn>jkm - >dm (= Edom) wird deutlich, daß die gottfeindliche Macht Rom gemeint ist. Die Niederlage des Engelfürsten, der gewaltsam "niedergetreten" wurde, ist also Ausdruck einer Niederlage, die Gott den Feinden seines Volkes in dieser Welt schon bereitet hat ("ich habe eure Hasser niedergeworfen",

- vielleicht eine Anspielung auf Ez.3o,22), und gleichzeitig eine Ankündigung der Unterwerfung Edoms in der kommenden Welt (Jes.43,4).

Sehr volkstümlich und phantasievoll ausgestaltet wirkt die Gestalt des Engels in dem Midrasch, der in BerR 77,2, SchirR 3,6 S.39 und Jalq wjšlḥ 132, S.8o überliefert ist. Er ist aus drei Teilen zusammengesetzt, wie BerR 77,2 noch deutlich erkennen läßt; davon ist der erste Teil anonym, der zweite ist R.Pinchas und der dritte R.Huna zugeschrieben:

> "Die Rabbinen sagten: Als Räuberhauptmann erschien er ihm; dieser hatte Kamele, und jener hatte Kamele. Er sprach zu ihm: Bringe meine herüber, dann bringe ich deine hinüber. Da führte der Engel die Herde unseres Vaters (Jakob) in einem Augenblick hinüber, während unser Vater seine hinüberführte, zurückkehrte, wieder welche fand, sie hinüberführte, zurückkehrte und wieder welche fand. Da sagte er zu ihm: Zauberer! R.Pinchas sagte: Er nahm ein wollenes Tuch und legte es um seinen Hals. Er sprach zu ihm: Zauberer! Zauberer! Magier haben nachts keinen Erfolg! R.Huna sagte: Endlich sprach er (sc. der Engel): Soll ich ihm nicht kundtun, mit wem er es zu tun hat? Was tat er? Er steckte seinen Finger in die Erde, und sie begann Feuer zu sprühen. Da sagte er: Damit willst du mich erschrekken? Ich bin ganz aus diesem Stoff! Das ist dem Schriftvers zu entnehmen (Ob.18): Und das Haus Jakob wird zum Feuer, (das Haus Joseph zur Flamme werden, das Haus Esau aber zur Stoppel, und sie werden es anzünden und verzehren, und vom Hause Esau wird keiner entrinnen, denn der Herr hat es geredet)."

Der Charakter des Engels erscheint hier zunächst recht zweideutig: Einerseits wirkt er wie ein normaler Hirte[5], der seinem Berufsgenossen helfen will, andererseits verhält er sich wie ein Räuberhauptmann, denn wenn er Jakobs Herde in Sekundenschnelle ans andere Ufer bringt, scheint er es damit auf den Raub seiner Herde abgesehen zu haben. Gleichzeitig betätigt er sich so als Zauberer, der Jakob seine magische Macht spüren läßt. Darin

5) Hier wie überhaupt in den ersten Sätzen zeigt sich der Einfluß des ersten in BerR 77,2 überlieferten Midraschs, in dem der Engel mit einem Hirten verglichen wird (R.Huna zugeschrieben).

kommt seine feindselige Haltung deutlich zum Ausdruck. Sein unheimliches Verhalten erreicht seinen Höhepunkt, als er Feuer aus der Erde sprühen läßt, um Jakob Schrecken einzujagen, denn damit gibt er ihm plötzlich zu verstehen, daß er ein Engel[6] ist.

Aber gerade in dem Augenblick, wo er seine Überlegenheit als Engel Jakob gegenüber ausspielen will, trumpft dieser auf mit einem Zitat aus Obadja und schlägt ihn. Aus diesem Vers geht nämlich hervor, daß Jakob in seinem feindlichen Gegenüber den Engelfürsten Esaus[7] erkannt hat und daß er diesem den Untergang Esaus, seines Schützlings, prophezeit. Er selber erscheint damit als Repräsentant des Volkes Israel ("Haus Jakob" und "Haus Joseph"), der dem Engel zu verstehen gibt, daß Esau als Repräsentant Roms im Feuer des eschatologischen Gerichts vernichtet wird.

Der Midrasch verfolgt in fast satirischer Weise die Intention, die scheinbare Überlegenheit des Erzfeindes und seine betrügerischen, auf Raub und Ausbeutung zielenden Machenschaften zu entlarven. Das Bild vom Räuberhauptmann enthüllt deutlich seinen negativen Charakter. Es wird zwar konstatiert, daß er einen hohen Rang besitzt, aber daß seine Macht illegitim ist: Das bedeutet, daß Rom zwar eine hohe Machtposition innehat, diese aber auf Selbstanmaßung beruht. So kostet der Midrasch schon im voraus den Triumph aus, der in dem Gedanken liegt, daß der endgültige Zusammenbruch des römischen Reiches ganz sicher, verbürgt durch Gott selbst, in der eschatologischen Zukunft eintreten werde.

---

6) Nach BerR 78,1 bestehen die Engel nämlich aus Feuer, da sie aus dem Feuerstrom erschaffen wurden, der vom Thron Gottes ausgeht.

7) Vgl. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer, III, Straßburg 1892-99, S.286 dazu: "Auch Huna meint (wie Chama b.Chanina I, 471,3), der mit Jakob ringende Engel sei der Schutzgeist Esaus (Roms). Deshalb wendet er den Vers aus Obadja an."

Während die bisher behandelten Traditionen auf der nicht immer direkt ausgesprochenen Voraussetzung basieren, daß der Engel mit dem Völkerengel Esaus bzw. Edoms identisch sei, finden wir in BerR 77 und in den wahrscheinlich darauf - oder einer gemeinsamen Quelle - fußenden Überlieferungen in SchirR 3,6 und Jalq wjslh §132 die ausdrückliche Identifikation zwischen den beiden Größen. Sie wird auf Chama b. Chanina, einen palästinensischen Amoräer der zweiten Generation, zurückgeführt, und zwar an zwei Stellen: BerR 77,3 zu Gen.32,25 und BerR 78,3 zu Gen.32,29. Beide Male wird der Schriftbeweis mit Gen.33,lo geführt, am ausführlichsten in BerR 78,3. Dort heißt es:

> "Rabbi Chama b. Chanina sagte: Der Völkerengel Esaus war es. Das war es, was er (sc. Jakob) meinte, als er zu ihm sagte: Denn ich habe dein Angesicht gesehen, wie man Gottes Angesicht sieht (und du hast mich gnädig aufgenommen). Wie das Angesicht Gottes Gerichtsurteil bedeutet, so bedeutet auch dein Angesicht Gerichtsurteil, und was von dem Angesicht Gottes gilt: Man soll vor dem Angesicht Gottes nicht mit leeren Händen erscheinen (Ex.23,15), das gilt auch für dich: Man soll vor deinem Angesicht nicht mit leeren Händen erscheinen."

Der Midrasch geht davon aus, daß das Angesicht Elohims - hier ist wohl an Gen.32,31 (Ich habe Elohim von Angesicht zu Angesicht gesehen...) gedacht - und das Angesicht Esaus (33,lo) einander entsprechen, das heißt, daß die Gesichtszüge Esaus mit denen Elohims bzw. seines Abgesandten übereinstimmen. In beiden spiegelt sich demnach das Gerichtsurteil des strengen Richters, denn nach BerR 33,8 impliziert die Gottesbezeichnung "Elohim" die Vorstellung des strengen Richters. Mit Hilfe von Ex.23,15 wird, wieder im Sinne des Prinzips der Entsprechung, eine weitere Schlußfolgerung gezogen: So, wie man Elohim mit Opfergaben versöhnen muß, um seiner Gerechtigkeit Genüge zu leisten und das Gerichtsurteil abzuwenden, so muß man auch Esau mit Gaben versöhnlich zu stimmen versuchen, um nicht von ihm gerichtet zu werden. Der Völkerengel Esaus spielt hier also die Rolle des strengen Richters, der die Macht hat über den Ange-

klagten, der sich vergangen hat, nach dem Maßstab strenger Gerechtigkeit das Gerichtsurteil zu verhängen. Im übertragenen Sinne heißt das also, daß der Völkerengel Esaus die überirdische Instanz repräsentiert, die, hinter der römischen Weltmacht stehend, im Auftrag Gottes Israel wegen seiner Sünden zur Rechenschaft zieht und Gericht über es hält. Es ist der Versuch, den Widerspruch zwischen dem Erwählungsanspruch einerseits und der faktischen Wirklichkeit andererseits theologisch zu bewältigen. In diesen Vorstellungsbereich gehört wohl auch das Bild von den weißen Pferden in Ag.Ber.57, die, als Begleiter des Völkerengels Edoms, "die Sünden Israels bleichen", das heißt also, daß die Drangsale, die Israel von den Römern zu erdulden hat, sühnenden Charakter haben.

Eine ähnliche Vorstellung finden wir in zwei anonym überlieferten Midraschim in Midr.Ag. wjšlh S.84. Hier heißt es:

> "Und er sprach: Ich lasse dich nicht etc. Da sagte Jakob zu ihm: Da du der Völkerengel Esaus bist, lasse ich dich nicht los, bis du mir verziehen hast wegen des Segens, den mir mein Vater gab. Er sprach zu ihm: Und wer beklagt sich über dich? Er erwiderte ihm: Das geht daraus hervor, daß Esau zu mir sagte: Heißt er nicht darum Jakob, weil er mich zweimal überlistet hat (Gen.27,36)?"

Dazu gehört noch die Auslegung zu Gen.32,3oc:

> "Und er segnete ihn dort: Und das ist der Segen, den er ihm gab, daß er ihm verzieh wegen der Segnungen."

Hier wirkt der Völkerengel Esaus wie ein Ankläger auf Jakob, obwohl kein Wort der Anklage laut wird. Die Konfrontation der beiden ruft Jakobs Schuldbewußtsein wach: Ihm wird klar, daß er den Segen nicht rechtmäßig erworben hat, und darum verlangt er, von neuem gesegnet zu werden; dieser Segen soll Verzeihung bedeuten, und das heißt Legitimation des usurpierten Segens. Ohne diese Verzeihung, ohne diesen Segen, wäre er nicht gerechtfertigt; sein Anspruch, von Gott zur Herrschaft über seine Brüder erwählt zu sein, wäre auf Sand gebaut, sie hätte keine ge-

sicherte Basis. Aber das Außergewöhnliche an dieser Segensforderung liegt gerade darin, daß er sie von seinem ärgsten Feind zu erringen trachtet, denn der Völkerengel Esaus war zu dieser Zeit längst zum Inbegriff dessen geworden, der die Forderungen des Erzfeindes Israels vertrat und dessen Interessen wahrnahm. Im typologischen Sinne würde das also heißen: Die Sünden Israels müssen gesühnt bzw. vergeben sein - dabei ist zu bedenken, daß das Wort mḥl ein wichtiger Begriff innerhalb der Liturgie des Versöhnungsfestes ist -, bevor Israels Anspruch, als Segensträger Alleinherrschaft in dieser Welt ausüben zu können, verwirklicht werden kann. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß Rom als geistige Macht erst dann besiegt ist - denn der Segen schließt ja den Sieg Jakobs/Israels und die Niederlage Esaus/Roms ein -, wenn Israels Sünden gesühnt sind. Da nun der Völkerengel Esaus Jakob tatsächlich segnet und ihm damit vergibt, so erscheint dies modellhaft als Grundlegung der Herrschaft Israels und als Ende der Herrschaft Roms. Praktisch schließt dies die Forderung nach Buße ein, und da - etwa im Sinne der Aqedah-Theologie - Leiden sühnenden Charakter hat, impliziert dies auch, die von Rom verhängten Leiden auf sich zu nehmen, um so dem hohen Erwählungsanspruch gerecht werden zu können. So verkörpert also der Völkerengel Esaus in diesem hintergründigen Midrasch die feindliche Seite des Erzfeindes, der als Anwalt Roms die berechtigte Forderung Gottes an Israel transparent werden läßt. Andererseits stellt er insofern ein positives Symbol dar, als er Jakob segnet und damit die Legitimation der Erwählung Israels zum Ausdruck bringt.

Eine weitere Variante dieses Gedankens findet sich in der schon zitierten Einleitung zu Bubers Tanchuma-Ausgabe. Hier gibt innerhalb des Dialogs zwischen dem Engel und Jakob, der sich an die Worte des Engels "Laß mich los, die Morgenröte ist angebrochen," (Gen.32,27) anschließt, der Engel Jakob zu verstehen, er solle mit dem Segen warten, bis Gott und er ihm in Bethel erscheinen und ihn dort segnen würden. Offenbar wird hier,

ähnlich wie in BerR 78,3 und Midr.Ag. wjšlḥ(S.84) Gen.32,29 futurisch aufgefaßt, als Prophezeiung, die erst in Bethel (Gen. 35,9f.) in Erfüllung gehe, weil dort zum zweiten Mal von der Umbenennung die Rede ist und ausdrücklich gesagt wird, daß Gott selbst ihn segnet. In diesem Zusammenhang versucht der Engel, ihn von seiner Forderung, er solle ihn segnen, mit folgenden Worten abzubringen[8]:

> "Und wenn die Segnungen, die du durch Betrug deinem Vater entrissen hast, auf der Zustimmung des Heiligen ...(beruhen werden), dann werde auch ich zustimmen ...[9] und Esau kann nicht mehr böse Gedanken hegen und ihretwegen Einspruch erheben, denn es heißt: Er wird uns finden und dort mit uns reden (Hos.12,5); es wird nicht gesagt: 'mit dir', sondern 'mit uns'; dies lehrt, daß er dort den Segnungen zustimmte."

Entsprechend der Auslegung von Gen.32,29 und 35,9 wird auch das Hoseazitat futurisch verstanden und die Wendung wjdbr offenbar im Sinne von "segnen" ausgedeutet. Dieser Midrasch spricht zwar nicht ausdrücklich vom Völkerengel Esaus, aber faktisch tritt er auch hier als Anwalt Esaus auf. So versinnbildlicht der Engel auch in diesem Midrasch die Gerechtigkeit Gottes, der Genüge getan werden muß, bevor Israels Erwählungsanspruch gegenüber Rom gerechtfertigt ist.

Der gleiche Gedanke, auch mit dem Namen R.Chama b. Chaninas (und Gen.33,1o als Schriftbeweis) verbunden, erscheint noch einmal, wie gesagt, und zwar in BerR 77,3, SchirR 3,6 und Jalq wjšlḥ §132. An der zuerst genannten Stelle folgt als Erläuterung zu ʾjš in Gen.32,25 unmittelbar auf die Feststellung, es sei der Völkerengel Esaus gewesen, samt dem Schriftbeweis die Parabel vom Athleten:

> "Dies kann man mit einem Athleten vergleichen, der im Begriff war, mit dem Sohn eines Königs zu ringen; als er seine Augen er-

---

8) Ganz ähnlich legt auch Raschi in seinem Kommentar zur Genesis Vers 27 und 29 aus (Thora, hg. und übers.v. Julius Dessauer, Tel-Aviv 1967).

9) Der Zwischentext scheint verderbt zu sein.

hob und den König in seiner Nähe stehen sah, unterwarf er sich ihm[1o)], denn es heißt: Als er sah, daß er ihm nicht beikommen konnte."

In etwas veränderter Form und stärker ausgestaltet, erscheint sie in SchirR, wo sie R.Levi zugeschrieben wird. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Kombination der Erläuterung R.Levis zu Gen.32,26, er habe die Schechinah gesehen, die in mehreren Handschriften zu BerR überliefert ist, mit unserer Parabel. Hinzu kommt eine Umdeutung des Athleten in einen Räuberhauptmann - wahrscheinlich, um den negativen Charakter des Engels zu verdeutlichen - und der Deutevers: "Ebenso unterwarf sich der Engel selbst Jakob, als er die Schechinah über Jakob stehen sah."
Die exegetische Ausgangsbasis dieses Gleichnisses bildet die Beobachtung, daß in Gen.32,26 ausdrücklich gesagt wird: "Als er sah, daß er ihn nicht überwältigen konnte", statt nur: Er konnte ihn nicht überwältigen. Daraus resultiert die Frage, warum dieses Sehen eigens betont ist. Darauf gibt das Gleichnis zur Antwort, der Hauptmann habe den König in der Nähe des Königssohnes stehen sehen. Im anschließenden Deutesatz wird dieses Sehen auf die Schechinah bezogen. Sie übt so eine starke Wirkung auf den Engel aus, daß er sich sofort unterwirft. Diese Unterwerfung, von der im biblischen Text nicht ausdrücklich die Rede ist, verdeutlicht in drastischer Weise, daß die Unterlegenheit des Engels darauf beruht, daß Jakob als der Sohn Gottes - wahrscheinlich hier eine Anspielung auf Ex.4,22 - durch die unmittelbare Nähe seines Vaters geschützt wird.
Ob die Rolle des Engels hier ursprünglich als die des Völkerengels Esaus verstanden wurde, ist schwer zu sagen, doch im jetzigen überlieferungsgeschichtlichen von der Redaktion geschaffenen Zusammenhang ist er auf jeden Fall mit ihm identisch. Das bedeutet dann, daß der Athlet die außerweltliche

---

1o) Dieser Schriftbeweis ist nicht in allen Handschriften enthalten, scheint aber, wie ein Vergleich mit SchirR 3,6 und mit Jalq wjšlh §132 lehrt, ursprünglich dazuzugehören, da die Parabel eigentlich aus diesem Vers entwickelt wurde.

Basis der Macht Roms symbolisiert. Ihre Agressivität führt zur Konfrontation mit Jakob/Israel, ist aber zum Scheitern verurteilt, weil Israel Gottes Volk ist, sein Eigentum. Gegen die unbedingt wirksame Autorität der unmittelbaren Gegenwart Gottes, die Israel schützend zur Seite steht, kann Rom nicht ankommen. Natürlich ist die Parabel nicht in dem Sinne zu verstehen, als solle die Unterwerfung des Athleten die tatsächliche politische Situation abbilden; vielmehr handelt es sich um den Versuch, den Glauben Israels an den Sieg Gottes und damit die Unüberwindlichkeit Israels modellhaft zu versinnbildlichen.

Ein in mancher Hinsicht ähnlicher Gedanke wird in der anscheinend anonym überlieferten Parabel vom gezähmten Löwen und wilden Hund ausgedrückt. Sie ist mehrfach überliefert, und zwar in BerR 77,3, Jalq wjšlh § 132 und SchirR 3,6 und ist offenbar als eine weitere Erläuterung zu Gen.32,26a zu verstehen. Die Übersetzung folgt der Fassung in BerR:

> "Dies ist mit einem König zu vergleichen, der einen wilden Hund und einen gezähmten Löwen hatte. Der König nahm seinen Sohn und flößte ihm durch den Löwen Mut ein, damit, wenn der Hund käme, um ihn anzugreifen, der König zu ihm (sc. dem wilden Hund) sagen könnte: Der Löwe konnte nicht gegen ihn ankommen, und da willst du ihn angreifen?! So wird der Heilige, wenn die Völker der Welt kommen, um Israel anzugreifen, zu ihnen sagen: Euer Engelfürst konnte nicht gegen ihn ankommen, da wollt ihr meine Söhne angreifen?!"

Diese Parabel basiert offenbar auf der Idee Chama b. Chaninas, daß eine Entsprechung zwischen dem Engel und Esau besteht, weswegen sie auch in diesen Zusammenhang eingeordnet wurde , am deutlichsten in SchirR, wo sie unmittelbar auf Chamas Erläuterung folgt. Es ist aber keine vollkommen übereinstimmende Entsprechung, denn zwischen dem gezähmten Löwen und dem wilden Hund besteht natürlich ein gewisser Unterschied. Der Löwe als das stärkere, königliche, also edlere Tier symbolisiert den Engel, den Engelfürsten Esaus; seine Zahmheit aber weist darauf hin, daß seine Gefährlichkeit gemildert war, denn sonst hätte Jakob ihn

nicht zu überwältigen vermocht. Dagegen ist der wilde Hund als das gemeine Tier, das verächtlicher Beiname für Heiden war, Symbol für Esau, ein schwacher Abglanz des königlichen Löwen, dessen Wildheit aber auf seine faktische Gefährlichkeit hinweist. Beide stehen im Verhältnis a maiore (Löwe) ad minus (Hund) zueinander: Der "Größere", der Engelfürst Esaus, ist schon besiegt; daher hat der "Kleinere", Esau/Edom/Rom, keine Chance, Israel je beizukommen. Hier stehen also der durch den Völkerengel repräsentierte ideelle, quasi "göttliche" Anspruch Roms und die faktische Weltmacht Rom selbst einander gegenüber. Die ideelle Niederlage Roms ist schon gesichert, darum können auch die feindlichen Völker - der Plural veranschaulicht hier die Vielzahl der im römischen Weltreich zusammengefaßten Nationen - Israel nicht überwältigen. Mit der Aggressivität des wilden Hundes, das heißt den feindlichen Absichten und Aktionen der Weltmacht Rom, muß man zwar rechnen, aber es wird ihr unmöglich sein, den Königssohn, der im Kampf gegen den Löwen gestählt wurde, mit anderen Worten: Israel, das Volk Gottes, das durch viele Leiden erprobt wurde, je zu besiegen. So gesehen, ist die Niederlage des Völkerengels Esaus eine Vorausdarstellung und ein Unterpfand des künftigen Untergangs Roms. Die Parabel spiegelt also in rhetorisch sehr eindrücklicher Form die rabbinischen Auffassungen von der feindlichen Weltmacht, ihrer prinzipiellen Unterlegenheit und der Unumstößlichkeit ihrer eigenen eschatologischen Hoffnungen wider.

Besonders kraß ist die negative Zeichnung des Völkerengels Esaus in Tan wjšlḥ §8. Innerhalb einer Kette von Ereignissen aus dem Leben Jakobs wird hier auch sein Kampf mit dem Engel genannt:

> "Da rang ein Mann mit ihm: das ist Samael, der Engelfürst Esaus, der ihn zu töten suchte, denn es heißt: Als er sah, daß er ihn nicht überwältigen konnte, wurde er gelähmt."

Der anonym überlieferte Midrasch identifiziert hier den Engelfürsten Esaus mit dem Todesengel, der nach Schäfer[11] "derjenige

---

11) Rivalität zwischen Engeln und Menschen, 1975, S.66.

unter den bösen und verderbenbringenden Engeln ist, dessen Macht im rabbinischen Judentum am stärksten empfunden wurde." Hier findet die Auffassung von der existenzbedrohenden Macht Roms einen unüberbietbar deutlichen Ausdruck. Es handelt sich danach nicht um einzelne feindliche Aktionen Roms, sondern um prinzipielle Feindschaft, die es darauf abgesehen hat, dem Rivalen den Todesstoß zu versetzen, ihm den Untergang zu bereiten.

Eine geradezu diabolische Rolle spielt der Völkerengel Edoms in der Auslegung des Midraschs Lekaḥ ṭob wjšlḥ (S.168):

> "Es war der Engelfürst Edoms ... die Völker der Welt und das frevlerische Königreich Edom ringen mit Israel, um es zu verleiten, vom Wege des Herrn abzuirren, denn es heißt: Kehr zurück, kehr zurück, Sulamit, damit wir dich anschauen!(Cant.7,1)"

Dazu gehört auch das symbolische Verständnis von Vers 26b:

> "Er berührte seine Hüftpfanne: Das ist die Beschneidung. Ebenso setzte das frevlerische Königreich eine Religionsverfolgung fest, damit sie ihre Söhne nicht beschneiden sollten."

In die gleiche Richtung geht die Ausdeutung der Fortsetzung dieses Verses:

> "Und die Hüftpfanne Jakobs wurde verrenkt, als er mit ihm rang: Diejenigen, die durch die Religionsverfolgung verunreinigt wurden."

In Übereinstimmung mit dieser Symbolik wird auch die Unfähigkeit des Engels, Jakob zu besiegen, kommentiert:

> "Als er sah, daß er ihm nicht beikommen konnte: Er konnte Israel nämlich nicht davon abbringen, Gottes Einzigkeit anzuerkennen (wörtlich: aus der Einzigkeit Gottes herauszuführen)."

Das Besondere an diesem Midrasch liegt darin, daß der Völkerengel Edoms die Züge Satans, des Versuchers, annimmt. Hier wird die beide Völker bestimmende Feindschaft auf ihre tiefsten Ursachen zurückgeführt, indem ihre Wurzeln bloßgelegt werden, und zwar wird es hier direkter als vorher ausgesprochen. Im Kampf des Engels gegen Jakob sieht der Verfasser nämlich den

Versuch Roms, das Fundament Israels selbst, seine Religion, zu beseitigen. Um dies in seiner ganzen Tragweite zu verdeutlichen, verknüpft er mit der Deutung des Ringkampfes das angeführte Zitat aus Canticum, das später in dem einleitenden Gedicht und Proömium zu MHG eine so große Rolle spielt. Denn damit zeigt er, daß der Angriff der römischen Weltmacht sich gegen Gott selbst richtet: Er soll dazu führen, daß das einzigartige Liebesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk zerstört wird. Sulamit, die Repräsentantin des Volkes Israel, soll sich von dem abwenden, mit dem sie in Liebe verbunden ist und sich Roms verführerischen Lockungen ergeben. Aber auch die Konkretisierung dieser Versuchung durch die religionsgesetzlichen Dekrete der römischen Regierung, wie das Beschneidungsverbot, dienen nach der Ansicht des Verfassers dem Zweck, Israel seinem Erwählungsanspruch zu entfremden.
Ihren Höhepunkt erreicht diese Polemik gegen Rom an der Stelle, wo sie Rom bzw. die Völker der Welt anklagt, Israel durch die Religionsverfolgung verunreinigt zu haben. Damit sind,wie SchirR 2,7 zeigt, ursprünglich die scharfen Repressionsmaßnahmen Kaiser Hadrians (135-138) im Anschluß an den Bar Kochba-Aufstand gemeint, aber wahrscheinlich sollten die Zeitgenossen des Verfassers gleichzeitig eine Anspielung auf die Verfolgung zur Zeit des ersten Kreuzzuges darin erkennen.
Der Midrasch gibt aber auch zu verstehen, daß es trotz allem dem Völkerengel Esaus nicht gelingt, sein Ziel zu erreichen. In der Unterlegenheit des Engels gegenüber Jakob spiegelt sich das Scheitern Roms, sowohl des heidnischen wie des christlichen, somit seine Unfähigkeit, seine politischen Absichten zu verwirklichen und die Standhaftigkeit Israels zu erschüttern.

Eine völlig andere Rolle spielt der Engel in TanB wjšlḥ §7 und PRE 37.
Es handelt sich um einen anonym überlieferten Midrasch, der den Abschluß der Homilie bildet, in der Gen.32,25a: "Und Jakob blieb allein zurück" mit 32,8: "Und Jakob fürchtete sich sehr" miteinander verknüpft sind. Nachdem zuerst erzählt worden war,

daß Gott vier Gruppen von Engeln gesandt habe, die die ganze Nacht über mit Esau Krieg führen sollten, heißt es:

> "Und als der Heilige, gepriesen sei er, sah, daß er (sc.Jakob) sich fürchtete, sandte er ihm Michael, damit dieser Streit mit ihm beginne. Was tat der Engel mit ihm? Er erschien ihm in der Gestalt eines Hirten, denn es heißt: Da rang ein Mann mit ihm etc., und als er sah, daß er ihm nicht beikommen konnte etc., und er sprach: Laß mich los etc."

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Midraschim trägt der Engel hier nicht die Züge des Feindbildes wie der Engelfürst Esaus, sondern er erscheint hier geradezu als Freund und Helfer. Dies kommt allein schon in seinem Namen zum Ausdruck, denn Michael ist der Engel, der seit Dan.lo,21 vornehmlich als Engelfürst Israels gilt. Vielleicht ist hier noch eine recht alte Tradition aus der Zeit erhalten, als sich die Identifikation des Engels mit Esaus Völkerengel und damit seine negative Kennzeichnung als Widersacher Jakobs/Israels noch nicht so allgemein durchgesetzt hatte. Doch abgesehen davon, wird auch hier schon die politische Konstellation vorausgesetzt, die den anderen Midraschim zur Ringkampferzählung zugrundeliegt, nämlich der Konflikt Rom/Israel, und zwar wird das, wie oben gezeigt wurde, zum mindesten in der Gestaltung des Rahmens zum Seder wjšlh sichtbar. Von hier aus gesehen, kann man in der Furcht Jakobs vor Esau die Widerspiegelung der Furcht Israels vor Esau/Edom/Rom erkennen, obwohl z.B. das verdeutlichende Epitheton rš', das so oft zur Kennzeichnung Esaus verwendet wird, hier fehlt. Entscheidend ist das feindliche Auftreten Esaus, das Jakob bedroht; es wird zum Symbol für die feindliche Einstellung Roms gegenüber Israel. In dieser Situation wird die Sendung des Völkerengels Michael, der "Streit mit Jakob" anfängt, zum symbolischen Ausdruck dafür, daß Gott selber auf der Seite Israels steht und offen Partei für sein Volk ergreift. Es scheint, als wolle der Midrasch sagen, daß der Engel, der von Gott gesandt wurde, um Jakobs Angst zu überwinden, sich freiwillig besiegen ließ, um so Jakob neuen Mut einzuflößen - ein Gedanke, der auch in der Parabel vom gezähmten Löwen und

wilden Hund eine Rolle spielt. Insofern verfolgt der Midrasch die Intention, Israel in seinem Konflikt mit Esau/Edom/Rom zu ermutigen und neues Vertrauen zu geben.
Diese Aussageabsicht kommt noch deutlicher in dem erwähnten Midrasch PRE 37 (S.86af.) zum Ausdruck:

> "Wie wenn ein Mann vor einem Löwen flieht und auf einen Bären stößt.[12] Der Löwe - das ist Laban, der Jakob verfolgte, um ihm nach dem Leben zu trachten; der Bär - das ist sein Bruder, der am Wege stand. Er kam, um die Mutter mit den Kindern zu töten. Der Löwe ist schamhaft, der Bär nicht. Da betete er vor dem Heiligen, gepriesen sei er, und sprach: Herr der Welt! Hast du nicht zu mir gesagt (Gen.31,3): Kehre zurück ins Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft, und ich werde mit dir sein? Und siehe, Esau, der Frevler, ist nun gekommen, um mich zu schlagen; aber ich fürchte ihn, und er fürchtet dich nicht. Daher sagt man: Fürchte keinen Verwaltungsbeamten oder einen Herrscher, aber fürchte einen Mann, der keine Furcht vor dem Himmel hat. (Esau) stand am Wege wie ein Bär, seiner Jungen beraubt, um Mutter und Kind zu schlagen. Was tat der Heilige, gepriesen sei er? Er sandte ihm einen Engel, um ihn zu erretten und ihm zu helfen; und er erschien ihm als Mann, denn es heißt (Gen.32): Da rang ein Mann mit ihm bis zur Morgenröte ..."

Dieser Midrasch hebt sich - bei aller Ähnlichkeit - in zweifacher Hinsicht vom vorausgehenden ab: Einmal wird die Situation des Konflikts Jakob/Israel - Esau/Edom/Rom sehr viel deutlicher dargestellt, und zum anderen wird hier expressis verbis gesagt, daß der Engel eigens zur Rettung Jakobs gesandt wurde. Sein Name wird zwar nicht genannt, aber man kann ohne weiteres annehmen, daß auch hier der Völkerengel Israels gemeint ist. Durch die Verknüpfung des erst ganz zum Schluß zitierten Sederverses 32,25 mit Am.5,19 einerseits und dem charakteristisch ausgestalteten Gebet Jakobs (Gen.32,1off.) andererseits wird die tödliche Ge-

---

12) Am. 5,19.

fahr, in der sich Jakob befindet, ausgemalt. Ihre Symbolik wird vor allem durch die Erweiterung des Gebetes ausgedeutet. Hier weisen die stereotype Wendung "Esau, der Frevler" auf das Feindbild und die fehlende Gottesfurcht Esaus auf die im Widerspruch zum Glauben Israels stehende und als Abgötterei erscheinende religiöse Haltung Roms. Abgesehen davon, stellt der Schluß des Kapitels, in dem prononciert Ob.18 zitiert wird, ausdrücklich den typologischen Bezug her. Die Sendung des Engels und sein Kampf mit Jakob, der aber nur kurz zitiert, nicht ausgestaltet wird, impliziert selbstverständlich den Sieg Jakobs. Die Rolle des Engels als Retter und Befreier deutet also, ähnlich wie im vorausgehenden Midrasch, auf das helfende Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes hin. Das Bewußtsein, in einer feindlich gesonnenen Umwelt zu leben, die Israels Existenz bedroht, und das Bewußtsein, in Gott und seinem Engel Bundesgenossen zu haben, die alle Angriffe der Gottlosen zunichte machen, findet hier starken Ausdruck.
Rückblickend kann man sagen, daß die Rolle des Engels eine erstaunliche Vielfalt sichtbar macht, aber doch eine gemeinsame Grundkomponente aufweist, nämlich die Beziehung auf den Konflikt Jakob/Israel - Esau/Edom/Rom.

IV. 3. b) Die Rolle des Engels im Streit um den Vorrang des religiösen Anspruchs

Neben der politisch akzentuierten Ausgestaltung der Engelrolle im Bereich des Konflikts Jakob/Israel - Esau/Edom/Rom nimmt auch die theologisch orientierte Thematik einen ziemlich breiten Raum in den Traditionen zur Ringkampferzählung ein, eine Thematik, die im Ansatz schon im Grundtext der Targumim zu erkennen ist. Verglichen mit diesem Ansatz wirken die meisten Midraschim, die zu diesem Themenkreis gehören, wie Entfaltungen dieses Aspekts: Durch die Art der Fragestellung, durch Antithesen oder die Art der Dialogführung wird er zum Rangstreit ausgestaltet, der darüber entscheidet, wer von beiden Vorrang besitzt, Jakob oder der Engel. Hierbei geht es um den exemplarischen Sinn des Ringkampfs zwischen dem Patriarchen Jakob und dem Engel und damit um die exemplarische Klärung der Frage, ob die Engel (vgl. den Plural mlʾkjjʾ in den Targumim, auf den schon hingewiesen wurde) schlechthin oder Jakob als Repräsentant Israels die höhere Würdestellung beanspruchen können.
Wenn wir in diesem Zusammenhang noch einmal auf die schon behandelte Stelle im TO zurückkommen, nämlich auf Gen.32,28 (= Gen.32,29 im MT), so wird deutlich, daß, obwohl hier die Engel gar nicht erwähnt werden, doch implicite eine ähnliche Aussage gemacht wird wie in den anderen Targumim und damit auch hier die beschriebene Thematik angedeutet wird. Denn der Ausdruck "vor dem Herrn" impliziert gleichsam den Ort bzw. den Bereich vor dem Thron Gottes, vor dem die Engel als der himmlische Hofstaat ihren Platz haben. Demnach gelangt auch Jakob in diesen Bereich, und zwar als "Fürst", womit schon angezeigt ist, daß er den ersten Platz dort einnimmt. Möglicherweise drückt der Nachsatz ("und du hast gesiegt"), wenn er nicht auf die vorausgehende Wendung "mit den Menschen" zu beziehen ist, auch ohne verdeutlichenden Zusatz Jakobs gleichsam absolute Überlegenheit vor dem Thron Gottes aus, während TPsJ und CN durch den zugefügten Dativ des Personalpronomens betont zum Ausdruck bringen, daß Jakob ihnen, den Engeln, gegenüber (die Menschen

natürlich eingeschlossen) Vorrangstellung gewonnen hat. Auch über die Funktion des Engels erfahren wir in den Targumim, jedenfalls bei TPsJ und CN, Genaueres. Nach TPsJ 32,27 ist er einer der Engel, die (Gott) preisen, und nach CN 32,27 ist er sogar ein Anführer der preisenden Engel.[1] Anlaß für diese Präzisierung bot der Satz "denn die Morgenröte ist angebrochen", mit dem der Engel seine Bitte um Freilassung begründet. Dieser Satz aber bedurfte nach dem Empfinden der Übersetzer wieder einer Begründung, weil er nicht ohne weiteres einsichtig war. Was lag näher, als auf die Vorstellung zurückzugreifen, wonach eine der Hauptaufgaben , vielleicht sogar die Hauptaufgabe - der Engel darin besteht, vor dem Thron Gottes den Lobpreis zu singen? Und dieser mußte ja mit dem Morgenlob beginnen:

> "...und die Stunde gekommen ist, da die Engel in der Höhe dem Herrn der Welt Lobpreis darbringen, und ich einer der preisenden Engel bin, aber von dem Tag, da die Welt geschaffen wurde, ist meine Zeit, ihn zu preisen, erst jetzt gekommen."[2]

Es handelt sich also um nichts anderes als die Vorstellung von den Dienstengeln, die hier ihren Ausdruck gefunden hat.[3] Wenn somit die Engel, von denen in Vers 29 bei TPsJ und CN die Rede ist, speziell als Dienstengel interpretiert werden, dann wird der Rangstreit zwischen ihnen und Jakob eben auf diesem Gebiet ausgetragen, d.h. im Bereich der gottesdienstlichen Liturgie. Tatsächlich finden wir auch mehrere Midraschim, in denen diese Möglichkeit anschauliche Ausgestaltung erfahren hat.

Am deutlichsten erscheint die Entfaltung dieses Motivs in einem Midrasch, der in der Einleitung zu Bubers Tanchuma-Ausgabe[4] abgedruckt ist. Es handelt sich hierbei allerdings um eine nur schlecht erhaltene Handschrift, die Buber in Oxford fand. Er

---

1) "... und weil die Zeit der Engel in der Höhe gekommen ist zu preisen und ich ein Anführer derjenigen bin, die preisen ...".

2) Vgl. auch bChul.91b.

3) Durch die Verbindung mit dem Kampfmotiv der Erzählung wurde es möglich, die Idee des Rangstreits zwischen ihnen, den Dienstengeln, und Jakob als Repräsentanten Israels darin zu erkennen.

4) S.126f.

bemerkt in einem Vorwort[5] dazu, daß sie sehr alt und abgenutzt sei, daß viele Buchstaben undeutlich, verschwommen und ausgelöscht seien, so daß man sie nicht mehr lesen könne.
Es geht dabei um einen anonym überlieferten Midrasch, der außerdem fast wörtlich auch in BerR 78,2, bChul.92b und Jalq wjšlh §133 überliefert ist, hier aber in leicht abgewandelter Form und mit einer bei den andern fehlenden Erweiterung erscheint. Da der Text in BerR besser überliefert ist, folge ich zunächst dieser Version. Er schließt sich an den Vers an: "Laß mich los, denn die Morgenröte ist angebrochen" (Vers 26):

> "Denn die Zeit ist gekommen, den Lobpreis für den Heiligen, gepriesen sei er, anzustimmen. Er sprach zu ihm: Laß deine Gefährten singen. Er entgegnete: Ich kann dies nicht (so einrichten), denn wenn ich komme, um morgen zu singen, werden sie zu mir sagen: Wie du gestern nicht das Loblied gesungen hast, so kannst du es auch heute nicht. Da sagte er zu ihm: Mach endlich Schluß (wörtlich: Du hast aufgehört zu arbeiten, du hast deinen Lohn erhalten) -, ich lasse dich nicht los, ehe du mich nicht gesegnet hast.
> Er fügte hinzu: Die Engel, die zu Abraham gekommen waren, trennten sich nicht von ihm, ohne ihn zu segnen. Darauf erwiderte er: Sie wurden eben zu diesem Zweck gesandt, aber ich wurde nicht zu diesem Zweck gesandt. Mach endlich Schluß (mit deinen Ausreden), sagte er, ich lasse dich nicht los, ehe du mich nicht gesegnet hast."

In dem oben erwähnten Midrasch in der Einleitung zu TanB wird dieser Dialog noch weitergeführt:

> "... Er sprach zu ihm: Und wer wird den Lobpreis anstimmen? Da erwiderte er ihm: Ich werde an deiner Stelle singen, denn es heißt: Und er sang an Stelle (wörtlich: zu dem Engel hin) des Engels - das Wort hängt sprachlich mit 'Lied'[6] zusammen, das bezieht sich auf das Schriftwort: Weh mir, denn ich vergehe

---

5) S.124.

6) Die Verbform wjšr, Hos.12,5, wird hier also von der Wurzel šjr abgeleitet.

(Jes.6,5): zur Stunde, als meine Gefährten Gott priesen, habe ich ihn nicht gepriesen, denn ich bin ein Mensch[7] mit unreinen Lippen..."[8]

In diesem Midrasch äußert sich der Streit zwischen Jakob und dem Engel in der Weise, daß - wie im Ansatz schon in TPsJ und CN - der Dienst des Engels vor Gott in Gegensatz tritt zu Jakobs Verlangen nach dem Segen. Dadurch, daß Jakob keinen der vorgebrachten Gründe gelten läßt, wird das Amt des Dienstengels gegenüber Jakobs Beharren auf seiner Forderung stark abgewertet. Hier besteht der Sieg Jakobs nicht nur darin, daß er sich durch seine Hartnäckigkeit schließlich durchsetzt, sondern daß er selber den Dienst des Engels übernimmt, dessen Lobpreis durch seinen eigenen ersetzt und somit den seines himmlischen Gegenübers überflüssig macht. Ja, der Engel verfällt dadurch, daß er seinen Dienst versäumt, sogar der Unreinheit. In diesem Midrasch spiegelt sich die Vorstellung wider, daß himmlischer und irdischer Kult in Parallelität zueinander stehen. Wenn die Engel die himmlische Liturgie anstimmen, dann entspricht dem auf Erden die Liturgie des Synagogengottesdienstes[9], die von Israel ausgeführt wird. Wenn nun Jakob als Repräsentant Israels auf Erden seinen Part singt für ein Glied aus der himmlischen Chorgemeinschaft, so kann man dies sicher als einen Hinweis darauf verstehen, daß Israels Dienst wichtiger ist als der der Engel.

Eine hübsche Variante zu dem Motiv des Engelsgesangs, der durch Jakobs Forderung gestört zu werden droht, bietet PRE 37 :

"Als die Morgenröte anbrach, sprach der Engel zu ihm: Laß mich los, denn die Zeit ist gekommen, da ich zum Dienst antreten und den Lobgesang vor dem Heiligen, gepriesen sei er, anstimmen muß.

---

7) wörtlich "Mann", ʾjš, wohl im Sinne von BamR 1o,6 als Hinweis auf "Engel" verstanden.

8) Der Schluß des Midrasch ist unklar überliefert.

9) Maier, Geschichte der jüdischen Religion, S.133.137.

> Aber Jakob wollte ihn nicht loslassen. Was tat der Engel? Er begann von der Erde aus zu singen und zu preisen, und als die Engel (wörtlich: die Oberen) die Stimme des Engels hörten, der von der Erde aus sang und pries, sprachen sie: Um der Würde des Gerechten[10] willen hören wir die Stimme des Engels von der Erde aus: darauf bezieht sich das Schriftwort (Jes.24,16): Vom Ende der Erde hörten wir Lobgesänge; Herrlichkeit dem Gerechten! etc."[11]

Hier läßt sich der Engel zwar durch Jakobs Weigerung nicht an der Ausübung seines liturgischen Dienstes hindern, indem er den Preisgesang auf Erden anstimmt, aber der Effekt ist doch ähnlich wie im vorangehenden Midrasch: Nur um des Gerechten willen erreicht die Liturgie auch von diesem ungewöhnlichen Ort aus ihr Ziel, d.h. Jakob als der Repräsentant Israels bewirkt durch seine Gerechtigkeit, daß der Gesang des Engels auch "oben" gehört wird und damit als Teil der himmlischen Liturgie anerkannt wird. Auch hier also nimmt Jakob Vorrangstellung ein. Der Dienst der Gemeinde gibt dem Dienst der Engel erst sein Fundament und seinen Sinn.

Zu der eben behandelten Motivgruppe gehört auch ein besonders eindrucksvoller Midrasch aus Jalq wjšlḥ §132 (Midr.Abkir), der R. Tarphon, einem Tannaiten der zweiten Generation, zugeschrieben wird. Er erscheint hier in Kombination mit einer Einleitung, die von anderer Hand stammt:

> "Da rang ein Mann mit ihm. Es gibt welche, die sagen, es sei Michael gewesen. Michael sprach zu ihm: Wie? Obwohl ich einer der ersten Engelfürsten bin, hast du so an mir gehandelt, und da fürchtest du dich vor Esau? R. Tarphon sagte: Michael hatte keine Erlaubnis, sich von der Stelle zu bewegen, bis ihm Jakob die Erlaubnis dazu gab, denn es heißt: Entlaß mich, denn die Morgen-

---

10) hier auf Jakob als ṣdjq, im MT selbst auf Gott bezogen.

11) Es sei noch darauf hingewiesen, daß das Motiv vom liturgischen Dienst der Engel, das so oft zur Begründung um Freilassung (Gen.32,27) verwendet wird, auch in bChul.91b erscheint. Daran schließt sich dort ein ausführlicher Midrasch an, in dem die Thematik des Rangstreits ins Grundsätzliche ausgeweitet wird; er dient zur Begründung des Satzes, daß Israel geliebter vor Gott als die Dienstengel sei.

röte ist angebrochen! Da sprach er zu ihm: Bist du etwa ein Dieb oder Würfelspieler, daß du dich vor der Morgenröte fürchtest? Es kamen immer mehr Gruppen von Dienstengeln, die zu ihm sagten: Michael, komm herauf, denn die Zeit ist gekommen, das Loblied anzustimmen! Denn wenn du nicht den Gesang eröffnest, wird der Gesang hinfällig. Da begann er Jakob anzuflehen; er sagte zu ihm: Bitte laß mich los, damit die Dienstengel, die im siebten Himmel sind, mich nicht verbrennen wegen der Verzögerung des Gesangs! Er sprach zu ihm: Ich lasse dich nicht los, ehe du mich nicht gesegnet hast. Jener entgegnete: Wie? Welcher von beiden wird mehr geliebt, der Diener oder der Sohn? Ich bin der Diener, du bist der Sohn, und du brauchst meinen Segen? Er sagte: Trotzdem. Sofort sprach jener: Nicht mehr Jakob sollst du heißen, sondern Israel. Er sprach: Glücklich gepriesen bist du, Weibgeborener, daß du den Palast droben betreten hast und gerettet wurdest!"

Dieser Midrasch, dessen Verwandtschaft mit den vorangehenden Midraschim klar zutage liegt, betont noch deutlicher die völlige Abhängigkeit des Engels von Jakob; dies kommt in dem ausführlich durchgestalteten Dialog sehr schön zum Ausdruck. Als Ausgangspunkt dient allerdings die in der Einleitung dargestellte überlegene Position des Engels, der spöttisch auf den Widerspruch zwischen Jakobs kleinmütiger Furcht vor Esau und seinem kraftvollen Widerstand ihm gegenüber hinweist. Offenbar provoziert dies den Widerspruch Tarphons, der zeigen wollte, daß vielmehr der Engel der Unterlegene sei. Er verdeutlicht dies dadurch, daß er nun Jakob, der seinen Rivalen mit einem Dieb oder Würfelspieler vergleicht, über ihn spotten läßt. Vor allem betont er sehr stark, daß der Engel sich völlig in der Gewalt Jakobs befindet und gezwungen ist, das auszuführen, was dieser von ihm verlangt. Die Zwangslage, in der der Engel steckt, führt ihn sogar dazu, Jakob anzuflehen - ein Motiv, das aus Hos.12,5 stammt, aber hier auf den Engel, nicht wie dort auf Jakob bezogen ist. Den Höhepunkt bildet zunächst das erstaunliche Eingeständnis des Engels, er sei ja nur der Diener, Jakob aber der Sohn. Es soll als Argument dazu dienen, Jakob zum Verzicht auf den Segen zu bewegen, da er diesen als Sohn gar nicht nötig habe. In dieser

Gegenüberstellung prägt sich die Rangfolge der beiden sehr deutlich aus. Wahrscheinlich ist die Bezugnahme auf das Sohnesverhältnis eine Anspielung auf Ex.4,22: "Israel ist mein Sohn, mein Erstgeborener", eine Stelle, die auch in anderen Midraschim eine Rolle spielt. Die Abhängigkeit des "Dieners" vom "Sohn" zeigt sich schließlich darin, daß der Engel nachgeben muß, indem er Jakob segnet, und zwar dadurch, daß er ihm den Ehrennamen "Israel" verleiht. Der Dialog wird gekrönt durch eine Seligpreisung aus dem Munde des Engels. Sie wirkt fast wie eine Umschreibung von Gen.32,31b, nur daß hier nicht Jakob von seiner Erfahrung redet, sondern der Engel ein Urteil über ihn ausspricht, das die Bedeutung seines Sieges aufs schönste enthüllt. Es zeigt, daß Jakob durch den errungenen Segen in die unmittelbare Nähe Gottes gelangt ist, ein Vorrecht, das die einzigartige Stellung Israels gegenüber allen anderen Menschen verdeutlicht.

Der Verlauf des Dialogs und der Handlung hat also erwiesen, daß Michael, der Völkerengel Israels selbst, nur die Rechte eines Dieners hat, der ausführen muß, was der Sohn von ihm verlangt, während Jakob, der Repräsentant Israels, Sohnesrecht genießt. Diese den Engeln überlegene Würdestellung Jakobs/Israels wird wohl auch durch den anonym überlieferten Midrasch BerR 78,3 "du bist der, dessen Bild oben eingeritzt ist", eine Auslegung zu Gen.32,29, die wahrscheinlich auf demselben Verständnis der Verbform śrjt basiert wie die Version in TO, zum Ausdruck gebracht. Denn was dort das Betreten des himmlischen Palastes bedeutet, dem entspricht hier das Bild Jakobs am Thron Gottes.

In diesem Zusammenhang wäre auch noch ein Midrasch aus Pseudo-Philos "Liber Antiquitatum Biblicarum"[12] zu erwähnen: Ähnlich wie in dem oben angeführten Midrasch Abkir wird auch hier Jakob als Sohn Gottes angesehen, genauer gesagt, als "Erstgeborener", womit der Bezug zu Ex.4,22 noch deutlicher hergestellt ist

12) ed. G.Kisch, 1949 (VIII 6).

(jedenfalls in einer der Handschriften) als dort. Auch hier ist der - nicht mit Namen genannte - Engel, mit dem er "im Staube ringt"[13] - ein deutlicher Anklang an das hebräische Wort ʾbq, von dem man annahm, daß es der Verbform wjʾbq zugrundeliege - mit der Ausrichtung der himmlischen Liturgie beauftragt. Nur ganz knapp, ohne Ausgestaltung zum Dialog, wird hier betont, daß Jakob "ihn nicht losließ, bis er ihn segnete". Hier klingt die Idee der Überlegenheit Jakobs, des "erstgeborenen Sohnes", über den Engel, den (oder einen) Anführer der himmlischen Lobgesänge,nur an,ohne daß sie direkt ausgesprochen wird.
Sehr deutlich wird die Vorstellung vom Rangstreit zwischen Michael und Jakob in einem weiteren Midrasch des Midr.Abkir in Jalq wjšlḥ §132 gestaltet. Ausgangspunkt ist hier die feindselige, mit Jakob rivalisierende Haltung Michaels:

> "Die Rabbinen sagten: Als sie miteinander rangen, eilte die Gruppe Michaels herbei, um ihn (sc.Jakob) zu gefährden. Aber da offenbarte sich der Höchste, der Heilige, gepriesen sei er. Und als er den Heiligen, gepriesen sei er, erblickte, wurde seine Kraft geschwächt, denn es heißt: Und als er sah, daß er ihn nicht überwältigte, berührte er seine Hüftpfanne (Vers 26). Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu ihm (zu Michael): Eine schöne Bescherung hast du da angerichtet, daß du meinen Priester zum Krüppel gemacht hast! Jener antwortete ihm: Herr der Welt! Bin denn nicht ich dein Priester? Er entgegnete: Du bist mein Priester im Himmel, und er ist mein Priester auf Erden. Sofort rief Michael Raphael herbei; er sprach zu ihm: Mein Freund, bitte stehe mir in der Not bei, da du über die Arzneimittel eingesetzt bist. Er kam herab und heilte ihn ..."

Dieser anonym überlieferte Midrasch knüpft in zweifacher Weise an den vorgegebenen Text an, nämlich an V.26. Aus der Stelle "er berührte seine Hüftpfanne" entwickelten die Rabbinen das Motiv von der Gefährdung Jakobs durch Michael und seine Engel

---

13) lat: luctaretur in pulvere.

als Ausdruck der Rivalität zwischen ihnen und Jakob, wie deutlich aus dem Gespräch zwischen Michael und Gott hervorgeht. Den zweiten Anknüpfungspunkt bildet das Verb wjr> "er sah". Es bildet den Ansatz für die Entwicklung des Gedankens, daß Michael Gott sah, als er sich ihnen offenbarte, und für das sich daraus ergebende Gespräch. Besonders bemerkenswert erscheint in diesem Midrasch der Umstand, daß Gott selbst neben dem Engel auftritt. Er ergreift offen Partei für Jakob, indem er Michael auf ironische Weise tadelt und Jakob als seinen Priester bezeichnet. Die Antwort Michaels erweist deutlich seine Eifersucht, denn er tritt mit dem Anspruch auf, als wäre es sein Monopol, selber Gottes Priester zu sein, und macht so Jakob den Rang streitig. Diesen Rangstreit, der sich nur im Dialog zwischen Gott und Engel abspielt, schlichtet Gott dadurch, daß er die Aufgabenbereiche beider gleichmäßig verteilt: Michaels Priestertum ist an den Himmel gebunden, Jakobs an die Erde. In dieser Rollenverteilung spiegelt sich offenbar wieder die Idee von der Parallelität des himmlischen und des irdischen Gottesdienstes. Von einem Vorrang des einen vor dem andern ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede; aber der Schluß des Midraschs jedenfalls macht klar, daß Michael sich sofort in den Dienst Jakobs stellt, indem er den ihm zugefügten Schaden wiedergutmacht. Insofern erweist sich der himmlische Priester hier als der Diener des irdischen. So klingt hier ebenfalls der Gedanke von der Überlegenheit Jakobs, der von Gott in Schutz genommen wird, bzw. der Gedanke der Unterlegenheit des Engels leise an.

Auch dem anschließenden Midrasch, in dem allerdings die ersten Zeilen über die heilende Wirkung der Sonne nicht zu unserem Themenkreis gehören, scheint der Gedanke des Rangstreits zugrundezuliegen, doch das Ergebnis sieht hier differenzierter aus:

> "Der Heilige, er sei gepriesen, sagte zu Michael: Warum hast du so an meinem erstgeborenen Sohn gehandelt? Da sprach er vor ihm: Zu deiner Ehre habe ich es getan. Er erwiderte: Von jetzt ab sollst du über ihn und seine Nachkommen gesetzt sein bis ans Ende

der Generationen; das bezieht sich auf den Schriftvers: ... außer Michael, eurem Engelfürsten ... (Dan.10,21). In jener Zeit wird Michael, der große Engelfürst, (der die Söhne deines Volkes beschützt), sich erheben (Dan.12,1), und es steht geschrieben: Denn wo wäre ein großes Volk (das einen Gott hätte, der ihm so nahe wäre wie uns der Herr, unser Gott..., Dt.4,7): Der Große wird kommen und für den Großen eintreten. Du bist Feuer, und es steht geschrieben: Und das Haus Jakob wird Feuer sein (Ob.18): Feuer wird kommen und für Feuer eintreten. Du bist das Haupt der Dienstengel, und er ist das Haupt aller Völker; ein Haupt wird für das andere eintreten. Du bist der Oberste der Dienstengel, und er ist der Oberste - und der Herr, dein Gott, wird dich erhöhen (über alle Völker der Erde, Dt.28,1) -: der Oberste wird kommen und für den Obersten eintreten und den Höchsten um Erbarmen für sie bitten, denn es steht geschrieben: Denn ein Hoher wacht über einen Hohen (Pred.5,7)....."

Dieser Midrasch wirkt in mancher Beziehung wie eine Variation des vorhergehenden, zumal er sich gut an dessen Anfangsabschnitt (im Anschluß an das Zitat V.26) anschließen würde. Ähnlich wie dort handelt es sich um ein Zwiegespräch zwischen Gott und Michael. Auch hier wird es mit einem Tadel von seiten Gottes eröffnet, der in die Form einer vorwurfsvollen Frage gekleidet ist. Gleichzeitig ist darin schon ein Plädoyer für Jakob, der hier als "erstgeborener Sohn" (Ex.4,22) - parallel zu der Wendung "mein Priester" im vorangehenden Midrasch - bezeichnet wird, enthalten. Die Antwort des Engels, es sei ihm um die Ehre Gottes gegangen, scheint zu besagen: Jakob habe durch sein Verhalten Gottes Ehre gekränkt, so daß sie nun durch ihn wiederhergestellt werden müsse. Aber Gott reagiert gar nicht auf diese versteckte Anklage, sondern seine Antwort besteht darin, daß er den Streit schlichtet[14], indem er Michael in das Amt

14) Vgl. BamR 12,8: "Er ... stiftete Frieden zwischen den Engeln und Jakob."

des Engelfürsten Israels einsetzt. Diese Einsetzung wird mit dem Hinweis auf Dan.10,21 begründet. In immer neuen Variationen mit jeweils passend erscheinenden Schriftzitaten wird sodann das Eintreten Michaels für Israel beschrieben; hierbei scheint die Gleichrangigkeit durch den strengen Parallelismus der Glieder besonders betont zu werden, gemäß der Vorstellung, daß himmlischer und irdischer Kult einander entsprechen (vgl. "Mein Priester im Himmel - mein Priester auf Erden" im vorhergehenden Midrasch). Aber bei näherem Zusehen erkennt man, daß trotz der parallelen Wendungen doch in einer Beziehung ein bedeutsamer Unterschied zwischen beiden besteht, der nur nicht expressis verbis hervorgehoben wird: Der Engel wird nämlich zum Dienst (z.B. als Fürsprechengel) an "Gottes erstgeborenem Sohn" Israel verpflichtet. Insofern kann man hier die Verwandtschaft zu dem ersten Midrasch aus Midr.Abkir erkennen, wo Sohn und Diener einander gegenübergestellt sind. Indirekt wird also auch hier die Stellung Jakobs als des Repräsentanten Israels höher bewertet als diejenige des Engels.

Sehr deutlich dagegen wird das Problem der Rivalität zwischen dem Engel und Jakob in dem folgenden Midrasch zugunsten Jakobs entschieden. Er steht, anonym überliefert, in bChul.92a, ferner in Jalq wjšlḥ 133 und noch einmal in Jalq Hos. §528:

> "Und er kämpfte mit dem Engel, und er siegte, er weinte und flehte ihn an: ich weiß nicht, wer Herr (wörtlich: Fürst) über wen wurde. Aber wenn der Schriftvers sagt: denn du hast mit Gott gekämpft, so besagt dies doch, daß Jakob Herr über den Engel wurde. Er weinte und flehte ihn an: Ich weiß nicht, wer wem gegenüber weinte. Doch wenn der Schriftvers sagt: Laß mich los, denn die Morgenröte ist angebrochen, so besagt dies, der Engel habe vor Jakob geweint. Denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft."

Der Midrasch, der von der zweifelnden Frage ausgeht, wer dem andern gegenüber Überlegenheit errungen habe, knüpft an den Hoseatext an, bei dem man theoretisch mit der Möglichkeit rechnen könnte, daß mit wjkl ein Subjektwechsel stattgefunden haben könnte, so daß man nicht genau wissen könne, wer Sieger ge-

worden sei. Erst der Genesistext, in dem die 2. Person Singular gebraucht wird und Jakob direkt angeredet wird, gibt nach Meinung des Verfassers eindeutig darüber Auskunft, daß Jakob als "Fürst" aus dem Kampf hervorging.
Interessant ist an diesem Text das Wortspiel mit den Worten wjśr - śrjt - śr : offenbar hat der Verfasser in den beiden Verbformen, ähnlich wie die Targumim, die gleiche Wurzel gesehen wie in dem Substantiv śr , weswegen er auch die Frage als Frage nach dem śr formulierte.
Im zweiten Teil des Midraschs geht der Fragesteller wieder von der Möglichkeit eines erneuten Subjektwechsels bei Hosea aus. Hier entscheidet er die Frage wieder mit Hilfe des Genesistextes: Aus der Bitte des Engels um Freilassung folgert er, daß der Engel es gewesen sei, der geweint und gefleht habe, also der Unterlegene gewesen sei. Hier wird also mit Hilfe exegetischer Gründe der Beweis, daß Jakob dem Engel überlegen gewesen sei, geführt.

Von der gleichen zweifelnden Frage geht auch R.Berechja, ein Amoräer der fünften Generation, aus. Wir finden Frage und Antwort in Jalq wjšlḥ §132 folgendermaßen formuliert:

> "R. Berechja sagte: Wir wissen nicht, wer siegte, bb der Engel oder Jakob; woraus geht dies hervor? Aus der Schriftstelle " und es rang ein Mann mit ihm". Wer wurde mit Staub bedeckt (wörtlich: erfüllt)? Der Mann, der mit ihm zusammen war."

Hier las der Verfasser schon aus der Verbform wj'bq, aus der er das Wort 'bq "Staub" heraushörte, und aus der Niphalform eine Anspielung auf den Ausgang des Ringens heraus, denn durch Zurückführung der Form wj'bq auf 'bq gelangte er zu der Schlußfolgerung, daß derjenige, der "mit Staub bedeckt wurde", von seinem Gegner niedergerungen worden war, so daß er nun im Staub dalag, also besiegt war.

Deutlicher als in diesem Midrasch, der nicht begründet, worauf die Niederlage des Engels beruht, beschreibt ein anonym überlieferter Midrasch in Tan. wjšlḥ §2 die Überlegenheit Jakobs über den Engel. Nach Beispielen verschiedener Art wird in der

Homilie, in die er eingefügt wurde, hier zuerst ein grundsätzliches Urteil über das Verhältnis von Engeln und Gerechten wiederholt, das sodann durch das Ringkampfmotiv illustriert wird:

> "Um dich zu lehren, daß die Gerechten größer sind als die Dienstengel. Und ebenso (sehen wir dies an) Jakob: Er ergriff den großen Engelfürsten und trat ihn mit Füßen, denn es heißt: Und es rang ein Mann mit ihm ".

Im Sinne des vorhergehenden Midraschs ist hier im stillen zu ergänzen: so daß er im Staube lag. Hier wird also konstatiert, daß Jakobs Sieg im Ringkampf als Beweis dafür zu werten ist, daß er als Gerechter eine höhere Würdestellung einnimmt als die Engel.

Eine ganz ähnliche Haltung begegnet uns in BerR 78,1 - er stammt von drei Tannaiten der dritten Generation -[15], nur daß hier eine diesbezügliche Frage den Ausgangspunkt bildet, allerdings nicht so aufs Grundsätzliche ausgerichtet wie der Lehrsatz im vorausgehenden Midrasch:

> R.Meir, R.Jehuda und R.Simon. R.Meir sagt: Wer ist größer - der Beschützer oder der Beschützte? Aus dem Schriftvers: Seine Engel entbietet er für dich, dich zu beschützen (Ps.91,11)(folgt): der Beschützte ist größer als der Beschützer. R.Jehuda sagt: Wer ist größer - der Tragende oder der Getragene? Aus dem Schriftvers: Auf den Händen tragen sie dich (ebd.V.12)(folgt): der Getragene ist größer als der Tragende. R.Simon sagt: Wer ist größer - der Sendende oder der Gesandte? Aus dem Schriftvers: Sende mich (Gen.32,27)(folgt): der Sendende ist größer als der Gesandte."

Derselbe Grundgedanke mit denselben Bibelstellen findet sich noch einmal in MHG Gen. S.571f., aber hier steht derselbe ins Grundsätzliche ausgeweitete Lehrsatz,dem wir schon in Tan wjšlḥ §2 begegneten, prononciert am Anfang. Hier erscheint der Midrasch

---

15) Außerdem finden wir diesen Midrasch, z.T. mit kleinen Abwandlungen, noch in folgenden Midraschim: Jalq wjšlḥ §133; Jalq Ps.843; Midr.Teh.91,6; Jalq Ma.Ps.91,23; Midr.Teh.1o4,3.

aber in viel deutlicherer Form und, wie vor allem die nachträglich zugefügten Einschübe verraten, viel stärker durchreflektiert. Ich folge hier in Übersetzung und Auswertung des Textes den Ausführungen P.Schäfers[16], der den Sachverhalt in sehr einleuchtender Weise dargestellt hat:

> "Er sprach: Sende mich (Gen.32,27). R.Simon sagt: Wisse, daß die Gerechten größer sind als die Engel. Denn wer ist größer - der Sender oder der Gesandte? Der Sender! Schickt doch der Vater seinen Sohn, der Lehrer seinen Schüler, und von den Gerechten heißt es: ... (Gen., ebd.). Siehe, die Gerechten sind größer als die Engel! Ebenso sagt die Schrift: Der Herr erhebt seine Stimme vor seinem Heer, denn sehr groß ist sein Lager; und mächtig sind die, die sein Wort tun (Joel 2,11). Wie verhält sich dies zueinander? Vielmehr sprach der Heilige, er sei gepriesen: Die Engel sind mächtig, wie geschrieben steht: Denn sehr groß ist sein Lager (Joel, ebd.). Und wer ist mächtiger als sie? Das sind die Gerechten, die seinen Willen tun, wie geschrieben steht: Und mächtig sind die, die sein Wort tun (ebd.). Wer seine Torah hält, der ist der größte von ihnen. R.Meir sagt: Wisse, daß die Gerechten größer sind als die Engel, denn wer ist größer - der Beschützer oder der Beschützte? Der Beschützte! Ist es doch die Weise der Diener des Königs, ihren Herrn zu beschützen, und von den Gerechten heißt es: (Ps.91,11...)R.Jehuda sagt: Wisse, daß die Gerechten größer sind als die Engel, denn wer ist größer - der Tragende oder der Getragene? Der Getragene! Ist es doch die Weise der Diener des Königs, ihren Herrn zu tragen, und von den Gerechten heißt es: ... (ebd., V.12). R.Jochanan ha-Sandlar sagt: Wisse, daß die Gerechten größer sind als die Engel, denn die Gerechten singen das Loblied, wann immer sie wollen, die Engel dagegen nur einmal am Tage. Es wird nämlich gelehrt, daß der Heilige, er sei gepriesen, jeden Tag 12ooo Dienstengel erschafft - diese singen das Loblied vor ihm, und er vernichtet sie, wie es heißt:...(Echa3, 23)."

---

16) P.Schäfer, Rivalität, S.193f.

In seiner Interpretation dazu sagt Schäfer:

"Thema des Midraschs ist das Verhältnis zwischen Engeln und Menschen (Gerechten). Die zugrundeliegende Frage lautet: Wer ist größer, die Engel oder die Gerechten? Alle drei Rabbinen äußern dieselbe Meinung: Die Gerechten sind größer als die Engel. Die Engel sind von Gott dazu bestimmt, die Menschen zu beschützen (R.Meir und R.Jehuda), also sind sie die Diener des Menschen (so auch ausdrücklich Version II[17]). Der Mensch hat sogar Macht über den Engel (R.Schimon), er schickt ihn wie ein Vater seinen Sohn oder ein Lehrer seinen Schüler (II[17]). Diese Aussage des Midraschs zielt ohne Zweifel nicht nur auf die Vergangenheit (Jakob), sondern auch auf die Gegenwart der Verfasser. Es ist möglich, daß R.Meir und R.Jehuda die ursprünglich nur auf Jakob bezogene Auslegung R.Schimons bewußt aktualisiert haben. Der Schutz der Engel gilt auch für die Gegenwart - folglich sind auch in der Gegenwart die Gerechten größer als die Dienstengel.

Nun stellt sich aber die Frage, was die Gerechten vor den Engeln derart auszeichnet, daß sie sogar über die Engel erhoben werden. Auf diese naheliegende Frage gibt der Midrasch keine Antwort (jedenfalls nicht in der mutmaßlich ursprünglichen Fassung). Dem Verfasser bzw. Redaktor von II[17] war diese Frage aber offensichtlich bewußt (bzw. die Antwort nicht so selbstverständlich wie möglicherweise dem Redaktor von I[18]), denn die eingeschobene Auslegung zu Joel 2,11 beantwortet genau diese Frage: Die Gerechten halten die Torah, deswegen sind sie größer als die Engel. Die Tragweite dieser Antwort ergibt sich erst auf dem Hintergrund der Aussagen über das Verlangen der Engel nach der Torah. Den Engeln wurde die Torah vorenthalten, weil sie für den sündigen Menschen bestimmt ist und nicht für die vollkommenen und sündenlosen Engel. Jetzt zeigt sich, daß der Mensch, der die Torah hält, über den Engeln steht. Der Vorteil der Engel erweist sich also wieder als Nachteil: Gerade wegen ihrer Sündenlosigkeit sind sie

---

17) damit ist der genannte Midrasch aus MHG gemeint.

18) bezieht sich auf den zuerst genannten Midrasch.

> nicht in der Lage, Verdienst zu erwerben und sind deswegen dem Gerechten unterlegen. Daraus folgt letztlich, daß für die Verfasser dieses Midraschs der sündige Mensch (mit allen seinen positiven und negativen Möglichkeiten) höher einzuschätzen ist als die (ohne ihr Verdienst und ohne die Möglichkeit der eigenen Entscheidung) vollkommenen Engel."

Der Midrasch wirkt wie ein Sammelbecken, in dem mehrere Motive dieses Themenkreises aus verschiedenen Midraschim zusammenfließen. Vor dem theologischen Hintergrund aus gesehen, den er erschließt, wird erst die volle Bedeutung der Gegenüberstellung von Diener und Sohn in Midr.Abkir sichtbar. Danach bedeutet die Vorzugsstellung des Sohnes gegenüber dem Diener und die Überlegenheit des "Fürsten" Jakob gegenüber dem Engelfürsten nicht ein Privileg, das dem Sohn bzw. dem "Fürsten" sozusagen die mystische Nähe des Vaters garantiert, sondern die Verpflichtung, die Torah zu erfüllen. Dieser Gedanke steckt implicite in Tan.wjšlḥ §2, wenn Jakob unter die Gerechten gerechnet wird, denn sein Sieg über den Engel ist dann letztlich in seiner Torahgerechtigkeit begründet. Weiter ist die Vorstellung, daß die Dienstengel (abgesehen von den besonders wichtigen, wie z.B. Michael und Gabriel, vgl. BerR 78,1) jeden Morgen neu erschaffen und dann vernichtet werden, ein zusätzlicher Beweis für die niedrigere Rangstufe der Engel; dies ist ein Zug, der in einem zu diesem Thema gehörenden Midrasch an drei verschiedenen Stellen (BerR 78,1; EchR 3,23 und Midr.Teh.25,2) überliefert ist. Schließlich wird der Gedanke, daß das Verdienst der Gerechten das Fundament der Überlegenheit über die Engel ausmacht, an einer Stelle ausdrücklich hervorgehoben, nämlich in BerR 77,3 (vgl. außerdem Tan wjšlḥ §8, Jalq wjšlḥ 132, SchirR 3,6). Der Midrasch - ich stütze mich dabei auf BerR - wird Chanina bar Jizchak, einem Amoräer der vierten Generation, zugeschrieben:

> "R.Chanina b.Jizchak sagte: Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu ihm: Er kommt zu dir mit fünf Amuletten in der Hand - mit seinem Verdienst, mit dem Verdienst seines Vaters, mit dem Ver-

dienst seiner Mutter, mit dem Verdienst seines Großvaters und dem seiner Großmutter. Miß dich selbst mit ihm, ob du auch nur gegen sein Verdienst bestehen kannst!"

Hier bekräftigt Gott selbst, indem er sich gegen die Anmaßung des Engels wendet, daß Jakob durch sein und seiner ebenfalls gerechten Vorfahren Verdienst, d.h. durch torahgerechtes Handeln, geschützt ist. Da Engel auf Grund ihres "von Natur aus" sündlosen Wesens im Gegensatz zu den Menschen, deren Wesen auf Verantwortlichkeit basiert, keine Verdienste erwerben können, ist es klar, daß nur der unter dem Schutz seiner Verdienste Agierende, Jakob als Gerechter, den Sieg davontragen und so seine Überlegenheit gegenüber den Engeln beweisen konnte. In seiner Überlegenheit spiegelt sich gleichzeitig die den Engeln überlegene Würdestellung der Gemeinde Israels.

Die Intention all dieser Texte, die um die Vorstellung vom Rangstreit kreisen, besteht also darin, das Übergewicht der Engel, das sich auch in einem Engelskult äußern konnte, herabzumindern und klarzustellen, daß Israels Dienst vor Gott wichtiger ist als der der Engel, denn Gott selbst kritisiert die Engel, wenn sie sich über Israel erheben, und ergreift ganz klar Partei für Israel.

IV. 3. c) Die Rolle dee Engels als Ausdruck paränetischer Wegweisung zu praktischer Gebotserfüllung

Im Unterschied zu dem Themenkreis, in dem die Ringkampferzählung als Rangstreit zwischen den Engeln und Israel interpretiert wird, geht es hier um die Rolle des Engels als Kritiker und Mahner. Das bedeutet: Nicht mehr die eigenen Interessen des Engels, der eifersüchtig darauf bedacht ist, Jakob aus seiner hohen Würdestellung zu verdrängen, stehen im Mittelpunkt, sondern das Interesse für die Sache Gottes, und das heißt gleichzeitig: für den Gehorsam des Menschen. Dies wird dadurch veranschaulicht, daß der Engel Jakob ermahnt, sein uneingelöstes Gelübde zu erfüllen. Wir finden dieses Thema zunächst in TPsJ, eingeflochten in Gen.32,25 und mühelos herauslösbar aus dem Kontext, so daß man die ursprüngliche Selbständigkeit dieses Midraschs gut erkennen kann. Nur eine Unstimmigkeit ist noch da: Nachdem der Engel zuerst anonym geblieben war, wird er plötzlich mitten in der Handlung mit Namen genannt, und zwar mit dem Namen "Michael"[1]. Nach der Einleitung heißt es hier folgendermaßen:

> "... Und er sprach: Hast du nicht gesagt, du wolltest alles, was dir gehört, verzehnten? Siehe, du hast zwölf Söhne und eine Tochter und hast sie doch nicht verzehntet! Sofort sonderte er die vier Erstgeborenen der vier Mütter aus, da blieben acht übrig. Er begann mit der Zählung bei Simeon, und es stellte sich Levi als Zehnter heraus. Michael antwortete und sprach: Herr der Welt! Dies ist dein Anteil..."

Es ist ohne weiteres klar, daß dieser eingeschobene Midrasch, dessen Inhalt einem Passus des Jubiläenbuches (32,1-15) entspricht, den Angriff des Engels, der im biblischen Text ohne jede Begründung erfolgt, motivieren will. Der Rückgriff auf diese Tradition er-

---

1) Später tritt dann der Plural an die Stelle des Singulars, worauf ich an anderer Stelle schon hinwies.

2) dort in anderem Zusammenhang: Jakob erfüllt sein Gelübde bei der Rückkehr nach Bethel.

wies sich auch darum als Vorzug, weil er eine fühlbare Lücke füllte, denn offenbar hatte man beobachtet, daß in Gen. an keiner Stelle davon die Rede ist, daß Jakob sein in Gen.28,22 abgelegtes Gelübde ("alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehnten") eingelöst habe. So dient denn dieser Midrasch zunächst einmal dazu, kritisch auf ein schuldhaftes Versäumnis Jakobs aufmerksam zu machen. Aber es wird auch betont, wie schnell und bereitwillig Jakob dieses Versäumnis wieder wettmacht. Die eigentliche Intention scheint aber dahin zu zielen, das Levitenamt ausdrücklich dadurch zu legitimieren oder zumindest aufzuwerten, daß seine Einrichtung auf den Patriarchen zurückgeführt wird.
Auffallend ist auch, daß Michael, wohl in seiner Eigenschaft als Völkerengel Israels, Levi selbst Gott als "Zehnten" präsentiert. Er handelt also in Übereinstimmung mit Jakob, damit im Interesse Israels.

Der gleiche Midrasch erscheint in etwas abgewandelter und ausführlicherer Form noch einmal in PRE 37 und in Jalq wjšlḥ 132/133, und zwar beide Male mit einem Einschub, der R.Ismael zugeschrieben wird und ein Spezialproblem der Verzehntung der Erstgeborenen behandelt. Ich folge hier der Fassung von PRE, da das Thema hier in erzählerisch wirkungsvollerer Weise dargeboten wird:

> "Jakob wollte die Jabbokfurt durchqueren, und um ihn daran zu hindern, sagte der Engel zu ihm: Hast du nicht so zu mir gesagt: Ich werde dir bestimmt (alles, was du mir geben wirst,) verzehnten? (Gen.28,22). Was tat Jakob? Er nahm seinen ganzen Viehbestand, den er aus Mesopotamien mitgebracht hatte. Es waren 5500 Stück Kleinvieh. Weiter sagte der Engel zu Jakob: Hast du nicht Söhne,und hast du sie nicht verzehntet? Was tat Jakob? Er sonderte die vier Erstgeborenen der vier Mütter ab, da blieben acht übrig. Er begann bei Simeon (zu zählen) und hörte mit Benjamin auf, der noch im Mutterleib war. Wieder begann er mit Simeon und hörte mit Levi auf, und so wurde Levi als der Zehnte ge-

> rechnet, heilig dem Herrn, denn es heißt: Der Zehnte soll dem Herrn heilig sein (Lev.27,32)... Michael, der Engel, stieg herab, nahm Levi und führte ihn vor den Heiligen, gepriesen sei er. Er sprach vor ihm: Herr der Welt! Das ist dein Los und der Anteil, der dein Zehnter ist (wörtlich: der Anteil deines Zehnten). Und er streckte seine rechte Hand aus und segnete ihn, damit die Söhne Levis vor ihm auf Erden dienen sollten wie die Dienstengel im Himmel ..."

Dieser Midrasch ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Der Ringkampf wird wie in TPsJ als Auseinandersetzung um das vergessene Gelübde gedeutet und führt schließlich wie dort dazu, daß Jakob es einlöst. Aber dann ist ein Bruch in der Erzählung (ebenso in Jalq) zu erkennen, denn plötzlich steigt Michael, der sich doch eigentlich bei Jakob auf Erden, nämlich an der Jabbokfurt befand, vom Himmel herab, nimmt Levi und führt ihn hinauf vor den himmlischen Thron. Daran wird deutlich, daß der Midrasch sich so verselbständigt hat, daß er das Ringkampfgeschehen als solches ganz aus den Augen verlor. Das Interesse hat sich jetzt völlig auf die Einsetzung des Levitenamtes verlagert. Charakteristisch dafür ist auch, daß nun nicht mehr davon die Rede ist, daß Jakob gesegnet wird, sondern daß Levi den Segen erhält. Aber was vom erzählerischen Standpunkt aus als Bruch erscheint, ist vom sachlich-inhaltlichen Standpunkt aus betrachtet, nicht so weit entfernt von der Intention, die in einigen Midraschim des vorigen Themenkreises zu erkennen war: Auch hier wird, ähnlich wie im Midr.Abkir, die Parallelität von irdischem und himmlischem Kult betont. Wenn dort von Jakob gesagt wird: "Du bist mein Priester auf Erden", so wird dies in ähnlicher Weise auf Jakobs Nachkommen, speziell die Leviten, bezogen und damit in etwas eigenwilliger Weise das Repräsentative der Gestalt Jakobs verdeutlicht.

Auf einem Umweg also wird hier gezeigt, daß der Ringkampf die Erwählung Israels zum priesterlichen Dienst symbolisiert. Die Mahnung, die der Angriff des Engels bedeutet, hatsomit ihr Ziel erreicht: Jakob/Israel wurde damit seiner gottgewollten Bestimmung, heilig zu sein, zugeführt.

In ganz anderer Weise wird das Thema der Kritik wegen des vergessenen Gelübdes bei Tan. wjšlḥ §8 behandelt:

"R.Jannai sprach: Wer ein Gelübde ablegt und es nicht hält, von dem wird Rechenschaft gefordert vor dem Heiligen, gepriesen sei er, und er fragt: Wo ist der und der, welcher an einem gewissen Tag ein Gelübde abgelegt hat? Komm und sieh, wie Jakob nach Mesopotamien ging: was ist dort geschrieben? Und Jakob tat ein Gelübde, indem er sprach ... etc. (Gemeint ist Gen.28,22, s.o.). Er (sc. Gott) ließ ihm ein Gut nach dem andern zukommen. Er (sc. Jakob) ging, wurde reich, kam, ließ sich nieder; löste aber sein Gelübde nicht ein. Da führte er ihm Esau in den Weg, und dieser suchte ihn zu töten, und er nahm von ihm alle die (im Bibeltext genannten) Geschenke entgegen, 2oo Ziegen etc. Er merkte nichts, da führte er ihm den Engel in den Weg, und dieser rang (wörtlich: trat mit Füßen) mit ihm, tötete ihn aber nicht, denn es heißt: Und Jakob blieb allein zurück, da rang ein Mann mit ihm, das ist Samael, der Engelfürst Esaus, der ihn zu töten suchte, denn es heißt: Als er sah, daß er ihn nicht überwältigen konnte, wurde er gelähmt (wörtlich: hinkend). Da er es nicht merkte, kam das Leid wegen Dinah über ihn, denn es heißt: Und Dinah ging heraus ... Da er es nicht merkte, kam das Leid um Rachel über ihn, denn es heißt: Und Rachel starb und wurde begraben. Er unterstützt damit R.Samuel b.Nachman, der sagte: Jeder, der ein Gelübde ablegt und es nicht einlöst, der verursacht damit den Tod seiner Frau, denn es heißt: Wenn du nicht bezahlen kannst, (so wird man dir das Bett[3]) unter dem Leibe wegnehmen, Spr.22,27). Da sprach der Heilige,...: Wie lange wird dieser Gerechte geschlagen und merkt nicht, an welcher Sünde er krankt? Siehe, ich will es ihm kundtun, denn es heißt: Und Gott sprach zu Jakob: Steh auf, geh hinauf nach Bethel und bleibe dort ..."

Wie bei den vorher behandelten Midraschim bildet auch hier die Überlegung, daß im biblischen Text von der eigentlich fälligen

---

3) hier metonymisch auf die Ehefrau bezogen.

Einlösung des Gelübdes (Gen.28,22) nirgendwo die Rede ist, und die Tradition, daß dies bei Jakobs Rückkehr nach Bethel geschehen sei, wie in Jub.32 berichtet wird, den Hintergrund des Midraschs. Das Ringkampfthema ist hierbei nur Glied einer Kette von Beispielen, die alle einer bestimmten Tendenz untergeordnet werden. Aber im Gegensatz zu jenen dient hier die Ringkampferzählung nicht dazu, um Jakob als gehorsamen Erfüller der ihn treffenden Mahnung darzustellen, sondern sie erweist ihn als einen Menschen, der geradezu mit Blindheit geschlagen ist, der erst nach drei schweren Heimsuchungen merkt, welches schweren Versäumnisses er sich schuldig gemacht hat, und der erst die direkte göttliche Aufforderung, nach Bethel zu gehen, als Wink versteht, sein Gelübde einzulösen. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß hier alles auf die Einlösung des Gelübdes als solche ankommt, nicht auf die spezielle Art wie in den anderen Midraschim, deren Interesse ganz der Einrichtung des levitischen Priestertums gilt, wovon hier überhaupt nicht die Rede ist. In diesem homiletischen Midrasch ist die Aussageabsicht eindeutig durch praktisch-paränetische Zwecke bestimmt: Jakobs Verhalten dient zur Illustration des allgemeinen Spruchs: "Wer ein Gelübde ablegt und es nicht einlöst, der wird vor dem Heiligen, gepriesen sei er, zur Rechenschaft gezogen." Am negativen Beispiel also soll erkannt werden, wie man sich verhalten soll. Gleichzeitig wird der menschlichen Saumseligkeit oder Vergeßlichkeit der Ernst der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt. In dieser paränetischen Predigt liegt also eine stark kritische Tendenz gegenüber Jakob; sie zeigt ihn als einen Menschen, der zwar als Gerechter gilt, aber in diesem Fall wenig Sensibilität gegenüber dem Willen Gottes zeigt.

Mit dem Umstand, daß das Geschehen als Heimsuchung interpretiert wird, mußten sich auch Name und Rolle des Engels wandeln. Während dort Michael, der Völkerengel Israels, den Schauplatz beherrscht, Jakob zwar seine mahnenden Fragen stellt, dann aber mithilft bei der Erfüllung des Gelübdes, indem er selber Gott den Zehnten darbringt, tritt hier Samael, der Engel

des Verderbens, auf den Plan, dessen feste Absicht es ist, Jakob zu töten. Aber auch Samael kann nur im Auftrag Gottes handeln. Hinter der radikalen Methode, Jakob an seine Pflicht zu erinnern, steht die Absicht Gottes, Jakob zur Rechenschaft zu ziehen, aber ihn gerade so zum Gehorsam zu führen.

IV. 4. Das Verhältnis der verschiedenen Engelrollen zueinander

Auf den ersten Blick scheint es, als besäßen die verschiedenen Engelrollen und die jeweils damit verbundene Thematik so viel Eigengewicht und innere Geschlossenheit, daß jeder Themenkreis isoliert, d.h. nur aus seiner eigenen Problematik heraus zu behandeln und zu verstehen wäre. Ein Vergleich der drei Themenkreise scheint dies zu bestätigen: Es hat sich gezeigt, daß der erste Themenkreis stark politisch orientiert ist und daß sich in der Engelrolle, hauptsächlich vertreten durch den Engelfürsten Esaus, heftige rabbinische Polemik gegen Rom niedergeschlagen hat, so daß man von einem ausgesprochenen Feindbild reden kann. Demgegenüber dient der zweite Themenkreis einem genuin theologischen Interesse, dem die Engelrolle, hauptsächlich repräsentiert durch Michael, den Engelfürsten Israels, deutlichen Ausdruck verleiht: In ihr schlägt sich die Kritik der Rabbinen an einer falschen Hochschätzung der Engel nieder. Der dritte Themenkreis ist vor allem der praktischen Frömmigkeit gewidmet: Die Engelrolle, die durch Michael, aber auch durch Samael vertreten sein kann, könnte man am ehesten durch den griechischen Begriff "paidagogos" charakterisieren.
Diese scharfen Unterscheidungen verlieren aber bei näherem Zusehen deutlich ihren trennenden Charakter, wenn man die Dinge genauer betrachtet, denn dann zeigt sich, wodurch die drei Themenkreise miteinander verbunden sind und daß man nur aus methodisch-systematischen Gründen berechtigt ist, sie voneinander abzusetzen.

Als erstes Beispiel möge der Midrasch vom Räuberhauptmann, der als Zauberer Feuer aus der Erde sprühen läßt (BerR 77,2 u. Parallelen), dazu dienen, die Überschneidung der Engelrollen und der damit verbundenen Themenkreise aufzuzeigen. Man könnte nämlich sagen, daß der Engel hier versuche, seine qualitative Überlegenheit Jakob gegenüber zu beweisen - vielleicht spielt auch das Gefährdungsmotiv dabei mit - und daß Jakob ihm durch seine Replik, er sei ganz aus Feuer, deutlich machen wolle, wie

haushoch er ihm rangmäßig überlegen sei. Insofern kann man hier also das Rangstreitmotiv des zweiten Themenkreises erkennen. Aber wenn man in Betracht zieht, daß das Obadjazitat auf die Vernichtung des politischen Feindes hinausläuft, dann sieht man, daß die Konfrontation zwischen dem Engel und Jakob auf eine Machtprobe abzielt, bei der die konkurrierenden Herrschaftsansprüche gegeneinander ausgespielt werden. Das Verbindende der beiden Themenkreise ist hierbei die Überlegenheit Jakobs/Israels.

Ein besonders lehrreiches Beispiel für das Ineinandergreifen der beiden ersten Themenkreise ist der Midrasch von den fünf Amuletten (BerR 77,3 und Parallelen). Er zeigt den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem, der Verdienste vorzuweisen hat,und dem, der nichts dergleichen zu bieten hat, Jakob/Israel einerseits und dem Engel andererseits. Natürlich kann ein Engel, ganz gleich welcher Art, eo ipso keine Verdienste erwerben, aber es könnte sein, daß hier nicht nur an diesen Wesensunterschied gedacht ist, um den es beim Rangstreitmotiv geht, sondern es könnte auch möglich sein, daß der Engel als Anwalt Esaus des Frevlers und somit als Hinweis auf dessen götzendienerische Haltung und den damit verbundenen politischen Herrschaftsanspruch gemeint wäre.

Am deutlichsten aber erscheint der Zusammenhang der Themenkreise in der Homilie Tan wjšlḥ §2. Wie schon ausgeführt wurde, dient der kurze Midrasch am Ende der Homilie: "Jakob nahm den großen Engelfürsten und trat ihn nieder, denn es heißt: da rang ein Mann mit ihm" zum Erweis des Satzes, daß die Gerechten größer seien als die Dienstengel. Gleichzeitig bildet dieser Gedanke aber auch eine Brücke zum ersten Themenkreis, denn Jakobs Überlegenheit auf dem religiösen Sektor schließt auch seine politische Überlegenheit gegenüber Esau/Edom/Rom ein. Dies kann man auf zweifache Weise zeigen: Der Sieg über den Engel kann auch als Sieg über den Engelfürsten Esaus verstanden werden, denn der Midrasch bleibt in der Schwebe: Er soll zwar den Lehrsatz vom höheren Rang der Gerechten gegenüber den Dienstengeln be-

weisen, aber von Haus aus ist er keineswegs in dieser Richtung festgelegt, ja vielleicht deutet der Ausdruck śr sogar eher darauf hin, daß ursprünglich der Engelfürst Esaus gemeint ist. Dafür spricht auch die Verwendung des gleichen Midraschs in Tan wjšlḥ §4, wo er zur Illustration der Stärke Jakobs gegenüber Esau dient. Aber auch die Fortsetzung des Textes weist in diese Richtung:

> "Und als er sie benötigte, nahm er Lager von Engeln und sandte sie als Delegation zu Esau, denn es heißt: Und Jakob sandte Boten (hier im Sinne von "Engel" zu verstehen)."

Die Möglichkeit, über Engel als Diener zu verfügen, um den politischen Feind schlagen zu können - dies wird auf recht drastische Weise in der folgenden Homilie (§3) illustriert - ist ein symbolischer Ausdruck dafür, daß Gott, auch politisch gesehen, für Israel Partei ergreift und auf seiner Seite steht. Die Klammer, die beide Themenkreise eint und miteinander verbindet, ist der Gedanke, daß Jakob/Israel als ṣdjq den fraglosen, unbedingten Gehorsam gegenüber der Torah verkörpert, wie der erste Teil der Homilie verdeutlicht. Die Würdestellung, die Israel als ṣdjq gegenüber den Engeln einnimmt, entspricht dem qualitativen Unterschied von Sohn und Diener, wie er in vielen Midraschim zum Ausdruck kommt, politisch gesehen, aber hat sie exklusiven Charakter, denn der Gegensatz zwischen Jakob/Israel als Typos des Gerechten und Esau/Edom/Rom als Typos des Frevlers ist absolut, so unüberbrückbar, daß die Herrschaft des einen die des anderen ausschließt. Sehr prononciert wird gerade dieser Gedanke am Ende des Midraschs Ag.Ber 57 ausgedrückt: Hier kann Israel als Volk von lauter Gerechten endlich sein Haupt erheben, also ungehindert seine Herrschaft ausüben, wenn Gott "alle Hörner der Frevler abschlagen wird" und damit Rom, "das frevlerische Königreich", ausgeschaltet ist, d.h. in der eschatologischen Zukunft. Der religiöse und der politische Gegensatz fallen also zusammen: Weil Esau/Edom/Rom den wahren Gott verachtet und der ʿbdh zrh verfallen ist, wie vor allem der Midrasch Lekaḥ ṭob verdeutlicht, wo der Völkerengel Edoms als Versucher alles unternimmt, um Israel zum Götzendienst zu verleiten, ist auch seine politische Herrschaft illegitim und muß im Feuer des

eschatologischen Gerichts vergehen.
Gerade an dieser Stelle kann man am besten erkennen, welche Intention die beiden ersten Themenkreise untrennbar miteinander verbindet: die Abwehr der Abgötterei, oder positiv ausgedrückt: der Kampf um die Reinerhaltung der Gottesverehrung, die Anbetung des einen wahren Gottes. Wenn die Engel zugunsten der Gerechten abgewertet werden, so äußert sich darin die Polemik gegen eine Überbewertung der Engel, gegen einen Engelskult, der als solcher im Widerspruch zum ersten Gebot steht; und wenn gegen den Herrschaftsanspruch Roms polemisiert wird, so geschieht auch dies im Interesse des Glaubens an den einen Gott. Beide Spielarten des einen Anliegens finden Gestalt in den verschiedenen Engelrollen: Der Engel Michael eignete sich vornehmlich für die Darstellung der Rolle des "Dieners", der dem "Sohn" unterlegen ist, während die Rolle des Engelfürsten Esaus ein gutes Modell für die Verkörperung des mit Israel konkurrierenden "frevelhaften Königreiches" Rom bot.
Aber auch der dritte Themenkreis ist, wie aus dem Bisherigen schon klar geworden sein dürfte, aufs engste mit den beiden anderen Themenkreisen verknüpft. Hier steht, wie wir gesehen haben, die Engelrolle ganz im Dienst des Torahgehorsams Israels, exemplarisch dargestellt am Beispiel der Erfüllung eines Gelübdes. Mag es sich dabei um Michael, den freundlichen Helfer, oder um Samael, den schrecklichen Todesengel, handeln, der den Menschen durch Leiden und Schicksalsschläge zur Erfüllung der Gebote anzutreiben sucht, immer bleibt der Engel in seinen Schranken: er ist nur Werkzeug in der Hand Gottes, Zuchtmeister des Menschen im Dienst der Gerechtigkeit. Im Grunde verkörpert er genau die "richtige" Auffassung vom Auftrag der Engel: Weder sucht er in falschem Ehrgeiz eine unangemessene Würdestellung zu erstreben wie der Engel des Rangstreitmotivs, noch will er Israel zum Götzendienst verführen. Wenn er allerdings als Völkerengel Esaus die Interessen Roms vertritt, indem er Israel zu vernichten trachtet, so kann er dies doch nur in höherem Auftrag tun, und auch nur so, daß seine üblen Absichten in eine positive Richtung gelenkt werden, so daß sie letztlich zum

Besten Israels ausschlagen. Indem er Jakobs/Israels Torahgehorsam fördert, festigt er gerade seinen Erwählungsauftrag und Herrschaftsanspruch. Man könnte also sagen: Die thematische Gestaltung der Engelrolle im dritten Themenkreis setzt die beiden ersten in gewisser Weise voraus: Israels Gerechtigkeit, sein Torahgehorsam, ist einerseits die Voraussetzung für das Eingreifen Gottes im eschatologischen Gericht zugunsten Israels gegen Rom und andererseits die feste Bastion gegen eine Engelverehrung, die die Einzigkeit Gottes beeinträchtigen würde.

IV. 5. Die paradigmatische Bedeutung Jakobs im Licht der Ringkampferzählung

a) Die Einzigartigkeit Jakobs im Sinne des Erwählungsanspruchs Israels

Während die vorausgehenden Kapitel sich auf das Ringkampfgeschehen als solches konzentrieren, also die Bedeutung Jakobs im Zusammenhang mit der Engelrolle beleuchten, nimmt das vorliegende Kapitel vor allem auf die noch nicht behandelten übrigen Details der Erzählung Bezug, die den paradigmatischen Charakter der Gestalt Jakobs verdeutlichen.
Schon mit der Beschreibung der Ausgangslage des Geschehens, die wir in Gen.25a vorfinden, verbindet sich eine ausgesprochene Symbolik: Sie heftet sich an die Form lbdw . Hierzu gibt es ein Proömium in BerR 77,1, das R.Berechja zugeschrieben ist. Eigentlich handelt es sich um zwei Proömien, die aber thematisch aufs engste zusammengehören:

> "Und Jakob blieb allein zurück, da rang ein Mann mit ihm" (Dt. 33,26): Niemand ist wie Gott: Jeschurun (eigentlich: Niemand ist wie der Gott Jeschuruns). R.Berechja sagte im Namen R.Jehudas b.Simon: Niemand ist wie Gott. Und wer ist wie Gott? - Jeschurun; das sind die Würdigsten und die Vortrefflichsten unter euch. Du findest, daß alles, was der Heilige, gepriesen sei er, in der Zukunft tun wird, vorwegnehmend durch die Gerechten in dieser Welt tat - der Heilige, gepriesen sei er, erweckt die Toten, und Elia erweckt die Toten; der Heilige, gepriesen sei er, hält Regen zurück, und Elia hält Regen zurück; der Heilige, gepriesen sei er, segnet das wenige, und Elia segnet das wenige; der Heilige, gepriesen sei er, erweckt die Toten, und Elisa erweckt die Toten; der Heilige, gepriesen sei er, gedenkt der Unfruchtbaren, und Elisa gedenkt der Unfruchtbaren; der Heilige, gepriesen sei er, segnet das wenige, und Elisa segnet das wenige; der Heilige, gepriesen sei er, macht das Bittere süß, und Elisa macht das Bittere süß; der Heilige, gepriesen sei er, macht das Bittere durch das Bittere süß, und Elisa macht das Bittere durch

> das Bittere süß. R.Berechja sagte im Namen R.Simons: Niemand ist wie Gott. Und wer ist wie Gott? - Jeschurun, Israel, der Patriarch. Was über den Heiligen, gepriesen sei er, geschrieben steht (Jes.2,17): Und erhaben ist der Herr allein, das gilt auch für Jakob: Und Jakob blieb allein zurück."

Der beiden Versen, Gen.32,25 und Dt.33,26, gemeinsame Bezugspunkt liegt in dem Namen "Jakob" und "Jeschurun", wobei "Jeschurun", ein Ehrenname für das Volk Israel, als Synonym zu "Jakob", zunächst im kollektiven Sinne zu verstehen ist. Nach der Erklärung Mirkins zur Stelle leitete der Verfasser des Proömiums den Namen "Jeschurun" wahrscheinlich von den Wurzel ŠWR und ŠJR ab, wie die folgende Gleichsetzung mit den Würdigsten (r'Šwj) und Vortrefflichsten (eigentlich: Gepriesensten) vermuten läßt. Das würde bedeuten, daß man auf die Würdigsten aus dem Volk Israel schauen (vgl. die Wurzel r'h in der Form r'Šwj) und seine vortrefflichsten Vertreter besingen solle. Die aus Dt.33,26 herausgelesene Analogie zwischen Gott und Israel wird im folgenden in immer neuen Vergleichspaaren entfaltet, indem Wundertaten der Propheten Elia und Elisa als Beispiele herangezogen werden. Die zweite Auslegung dagegen setzt "Jeschurun" mit dem Patriarchen Jakob gleich und verknüpft außerdem noch Jes.2,17 damit. Dadurch wird die Analogie verlagert auf das Wort "allein", das nun den Bezugspunkt zwischen "Gott" und "Jakob" darstellt. Nach Mirkin besteht der Vergleichspunkt darin, daß, wie Gott allein erhaben ist, ohne einen Helfer zur Seite zu haben, also seine Erhabenheit einzig sich selbst zu verdanken hat, auch Jakob allein blieb, als er ohne jeden Beistand den Engel bezwang. Das Bemerkenswerte an diesem Proömium ist das auch hier wieder - wie bei der Thematik des Rangstreits zwischen Engeln und Gerechten - in Erscheinung tretende Prinzip der Entsprechung. Dadurch, daß sich in Jakob/Israel die Art Gottes widerspiegelt, wird der hohe Anspruch sichtbar, den die Rabbinen den Gerechten zuschreiben: Sie vollbringen schon hier auf Erden, in dieser Welt, die gleichen Taten, wie sie Gott in der eschatologischen Zukunft vollbringen wird. Wenn Jakob schließlich als Repräsentant Israels ganz allein in einer Welt, die ihm

feindlich gegenübersteht, seinen Kampf zu bestehen hat, so deutet dies auf seine Auserwählung hin, eine Auserwählung, die nicht als Anmaßung zu verstehen ist, sondern die hohe und schwere Aufgabe in sich schließt, Gott zu entsprechen.

Ein ähnlicher Gedanke zum gleichen Vers findet sich in Jelammedenu (in ʾOṣar Midraschim, Teil I, S.224, hrg.von D.Eisenstein):

> "Und Jakob blieb allein zurück: Ich habe meinen Namen einzig und allein mit Abraham und Isaak verbunden, und dazu muß ich ihn noch mit dir verbinden; von hier ab werde ich meinen Namen mit keiner Kreatur verbinden; darum heißt es: allein."

Der als Gottesrede stilisierte Midrasch versteht den Satz wjwtr jʿqb lbdw als Akt göttlicher Erwählung: Gott dehnt die auf Abraham und Isaak bezogene Bundesschließung auch auf Jakob aus, so daß von jetzt ab die dreigliedrige Formel gilt: "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs!" Die Exklusivität dieser Verbindung wird stark hervorgehoben: Außer Jakob/Israel gibt es niemanden mehr aus der gesamten Schöpfung, den Gott erwählt. Diese Aussonderung bedingt die Sonderstellung, die Einzigartigkeit Jakobs und damit Israels.

IV. 5. b) Das Geschick Jakobs als Widerspiegelung der Geschichte Israels im Sinne des rabbinischen Geschichtsbildes

Im Zentrum der rabbinischen Auslegung der Ringkampferzählung steht natürlich, wie ja schon die Typologie der Namen "Jakob" und "Israel" erkennen läßt, wie aber auch aus vielen Einzelzügen hervorgeht, die Analogie zwischen dem Schicksal Jakobs des Patriarchen und der Geschichte des Volkes Israel. Besonders eindrücklich sind in dieser Beziehung die Midraschim, die in SchirR 3,6 assoziativ mit der Wendung mkl ʾbqt rwkl ("von allerlei Gewürzstaub des Händlers") in Zusammenhang gebracht werden. Anknüpfungspunkt bildet dabei die Form ʾbqt, aus der man eine Anspielung auf die Verbform wjʾbq (Gen.32,25), die als hapax legomenon auffallen mochte, heraushörte. Der R.Tanchuma zugeschriebene zweite Midrasch in dieser kleinen Sammlung setzt diesen Bezug - in Jalq Schir §986 und Jalq rʾh §89o wird er ausdrücklich hergestellt: "Von allem Gewürzstaub des Händlers: das ist Jakob, denn es heißt: Da rang ein Mann mit ihm (Gen.32,25)" - voraus und deutet ihn aus: "Wie es in der Büchse des Händlers alle Arten von Gewürzen gibt, so kommt das Priestertum, das Levitentum und das Königtum von Jakob."
In etwas anderer Formulierung und anonym überliefert erscheint er in Jalq rʾh §89o zu Dt.13,18:

> "Wie beim Handel eines Kaufmanns mit Gewürzstaub alles vorhanden ist und nichts fehlt, so fehlte auch Jakob nichts; Priester stammten von ihm ab, Leviten stammten von ihm ab, Könige stammten von ihm ab, Propheten stammten von ihm ab."

Das bedeutet also, daß sowohl die religiösen als auch die politischen Ausdrucksformen Israels auf Jakob als ihren Ursprung zurückgeführt werden. Sein Ringkampf mit dem Engel bildet die Grundlage für die religiösen Institutionen wie den Kult, aber auch für das charismatische Element der Prophetie sowie für die politische Institution der Königsherrschaft. Wahrscheinlich wird er, wie in den folgenden Midraschim als Ver-

dienst verstanden, somit als Legitimation des religiös-politischen Anspruchs Israels.

Ein weiterer, anonym überlieferter Midrasch schließt sich an:

> "Unser Vater Abraham gab all das Seine an Isaak, denn es heißt: Und Abraham gab alles, was ihm gehörte, an Isaak (Gen.25,5), während der Handel Jakobs von eben dem Staub herrührt, der unter seinen Füßen war."

Ein ganz ähnlicher Gedanke wird in einem Midrasch ausgedrückt, der R.Judan zugeschrieben wird:

> "R.Judan sagte: Aller Handel, den Israel in dieser Welt mit Erfolg betreibt, geschieht auf Grund des Verdienstes, das eben auf dem Ringkampf (wörtlich: Staub) unseres Vaters Jakob beruht."

Noch ein dritter, R.Azarja zugeschriebener Midrasch gehört hierher:

> "R.Azarja sagte: Alle Kriege, die Israel erfolgreich besteht, werden ausgetragen auf Grund des Verdienstes, das auf dem Ringkampf (wörtlich: Staub) unseres Vaters Jakob beruht."

Der allen drei Midraschim gemeinsame Grundgedanke besagt, daß alle wirtschaftlichen und alle militärischen Erfolge durch Jakob errungen wurden, also von ihm begründet wurden. Sein Verdienst ist somit auch die Grundlage der materiellen Existenz des Volkes.

Aber noch mehr spiegelt Jakobs Schicksal die negative, ja leidvolle Seite jüdischer Geschichte wider. Anhaltspunkt für diese Ausdeutung bieten vor allem die mit der Ringkampferzählung verknüpften Begleitumstände wie das Motiv der nächtlichen Finsternis und das Motiv der Hüftverrenkung. Besonders stark ausgeprägt und konzentriert findet sich die damit verbundene Symbolik in Lekah tob wjšlḥ (zu Gen.32,25.26.29.3o). Hier lesen wir als Auslegung zu Gen.32,25 (ʿd ʿlwt hšḥr):

> "Nämlich bis die Morgenröte für Israel, die Erlösung Israels, anbricht, die der Morgenröte gleicht, denn das Exil gleicht der Nacht."

Dazu paßt die symbolische Ausdeutung der Hüftberührung durch den Völkerengel Edoms:

> "Er berührte die Gerechten, die in Zukunft von ihm ab-

stammen würden."

Wie die etwas ausführlichere Fassung in BerR 77,3 (vgl. auch SchirR 3,6 und Jalq wjšlh§132) lehrt,ist damit die Generation der Religionsverfolgung gemeint.

Diese beiden kurzen Midraschim sehen in der Situation des nächtlichen Dunkels und im Geschick Jakobs, genauer gesagt, in der Hüftverletzung eine symbolische Beschreibung des politischen Schicksals des Volkes. Die seit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 7o währende, ununterbrochen andauernde Verbannung erscheint hier schwarz in schwarz, wie ein Zustand ohne Lichtblicke. Hinzu kommt der Hinweis auf die Märtyrer der hadrianischen Religionsverfolgung, auf die der Midrasch anspielt. Im Hintergrund steht hierbei - unausgesprochen - die Gestalt des Völkerengels Edoms, Verkörperung der Herrschaft Roms und somit Urheber dieses Tiefstands der jüdischen Geschichte. Aber der erste Midrasch macht auch deutlich, daß die Nacht der politischen Ohnmacht nicht ewig andauern wird, denn in der die Nacht beendenden Morgenröte liegt gleichsam die Garantie für den Anbruch der Erlösung in der eschatologischen Zukunft.

Ein weiterer Midrasch zu Gen.32,26, R.Alexandri zugeschrieben, steht in MHG wjšlh 57o:

> "Und die Hüftpfanne Jakobs verrenkte sich. R.Alexandri sprach: Jeder einzelne aus der Generation der Religionsverfolgung hat vor dem Heiligen, gepriesen sei er, den gleichen Wert wie Jakob, denn es heißt: Das ist die Generation, die nach ihm fragt, die dein Angesicht sucht, Gott Jakobs, Sela: nicht so heißt es, sondern: die dein Angesicht, Jakob, suchen, Sela (Ps.24,6). Denn jeder einzelne von ihnen gilt vor dem Heiligen, gepriesen sei er, wie Jakob."

Dieser Midrasch knüpft insofern direkt an den vorhergehenden an, als er die symbolische Deutung der Hüftberührung bzw. Hüftverrenkung als Generation der Märtyrer voraussetzt. Durch die Gleichsetzung dieses Begriffs mit dem Wort dwr in Ps.24,6 wird der Satz über die Generation der Religionsverfolgung weiter vertieft. Aus der Beobachtung, daß in der Textvorlage vor j'qb

das sinngemäß zu ergänzende ʾlhj fehlt[1], schloß der Verfasser des Midraschs, daß mbqšj pnjk direkt mit jʿqb zu verbinden sei. Dadurch ergibt sich eine unmittelbare Beziehung zwischen der Generation der Märtyrer und Jakob. Dies bedeutet, daß jeder einzelne Märtyrer den gleichen Wert vor Gott hat wie Jakob selbst. Auf diese Weise wird Jakob als Prototyp der Märtyrer verstanden.

Ganz anderen Charakter hat dagegen der ebenfalls mit Gen.32,26 verknüpfte Midrasch in BerR 77,3, der R.Chanina b.Jizchak zugeschrieben wird. Ansatzpunkt für die Auslegung bildet hierbei die Verbform wtqʿ:

> "Jene ganze Nacht hindurch stießen beide aneinander, und der Schild des einen war gegen den des anderen gerichtet; als die Morgenröte anbrach, sagte er: Laß mich los, denn die Morgenröte ist angebrochen."

Es scheint, als habe der Verfasser aus der genannten Verbform das Perfekt des Verbs tqʿ (schlagen) herausgelesen und daraus das Aneinanderschlagen der Schilde abgeleitet. Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß hiermit der Ringkampf zu einem Kampf mit Waffen, wenn auch mit Schutzwaffen, umgedeutet wird. Der Kampf gewinnt dadurch geradezu militärischen Charakter. Es sieht so aus, als wolle der Verfasser damit auf kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Rom und Israel anspielen.

Auch der Name "Israel" und seine volksetymologische Deutung spiegeln in ihrer polemischen Zuspitzung die politische Situation wider. Ich folge hier der knappen Fassung bei Lekaḥ tob:[2]

> "Und er sprach: Nicht mehr Jakob sollst du heißen, sondern Israel, denn du hast mit Gott gekämpft; mit dem Engel; mit den oberen und mit den unteren: die oberen, das war der Engelfürst

---

1) Vgl. H.J.Kraus, Psalmen 1, Neukirchen 1961, S.193.

2) Der gleiche Midrasch findet sich aber schon in BerR 78,3, jedoch mit einer Erweiterung, die den Schriftbeweis hinsichtlich der Frage entfaltet, wieso es sich hier um den Völkerengel Esaus handelt.

Esaus; mit den unteren: das sind Esau und Laban und seine Fürsten."

Jakobs Ringkampf und sein Ehrenname "Israel" sind somit nichts anderes als symbolischer Ausdruck für den Kampf und Sieg Israels gegenüber Rom, einen Kampf, der hier zwar nur auf dem Papier ausgefochten wird, aber wenn die politischen Umstände günstig erschienen wären, vom "kalten Krieg" auch in den "heißen" hätte umschlagen können. So verkörpert allein schon der Name "Israel" die antirömische Polemik, die sich sowohl gegen den himmlischen wie gegen den irdischen Feind richtet. Es schlägt sich hier das Bewußtsein nieder, daß der Geschichtsverlauf korrigiert werden müsse und daß Jakobs Ringkampf sichere Gewähr dafür biete.

Neben diesem kämpferischen Akzent der Ausdeutung des Namens "Israel" finden wir in Pes.Rabbati 17,2[3] eine noch stärker auf die Zukunft ausgerichtete Auslegung, die auf dem Vergleich von Gen.32,29 und Gen.35,1o basiert:

"Es steht geschrieben: Der das Wort seines Knechts bestätigt, der den Rat seiner Boten ausführt[4], von denen alle über Jerusalem sagen: Werde wieder bewohnt! und über die Städte Judas: Werdet wieder aufgebaut! und ihre Trümmer richte ich auf, Jes. 44,26. R.Berechja sagte im Namen R.Levis: Wenn wir von einem Fall wissen, in dem Gott das Wort eines seiner Knechte bestätigte, ist es da nicht sicher, daß er den Rat seiner Boten ausführt, von denen (alle) über Jerusalem sagen: es wird wieder bewohnt werden und über die Städte Judas: sie werden wieder erbaut werden? Betrachte den Fall, als ein Engel (als Bote) Gottes unserem Vater Jakob erschien und zu ihm sprach: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel (Gen.32,29). Dann erschien der Hei-

---

3) Der Grundgedanke des Midraschs, der in verschiedenen Fassungen erhalten ist (BerR 78,3 und 82,2; Jalq wjšlḥ §135 und Jalq Jes.§461; Jalq Ham-Machiri Jes.44,26; Pesikta de R.Kahana 7,3; TanB b'§17), kommt hier besonders klar zum Ausdruck; die Übersetzung schließt sich eng an die englische von Braude,W.G., Pesikta Rabbati, New Haven/London 1968, S.362f. an.

4) Im Sinne des Midraschs ist dieser Teilsatz als Hauptsatz zu verstehen: ... der führt den Rat seiner Boten aus.

> lige, gepriesen sei er, und bestätigte den Ratschluß des Engels und sagte zu Jakob: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel soll dein Name sein (Gen.35,1o). Um wieviel gewisser ist es, daß Jerusalem wiederaufgebaut wird, da alle prophetischen Boten voraussagen, daß es wiederaufgebaut werde!"

In diesem Midrasch wird Gen.32,29 als Ankündigung der Umbenennung Jakobs und Gen.35,1o als Erfüllung verstanden. Diese Verwirklichung einer "Weissagung" dient als Illustration des allgemeinen Satzes Jes.44,26, mit dem sie verknüpft wird. An sich ist der Satz auch ohne die erste Vershälfte verständlich, deshalb fragt der Verfasser des Midraschs nach deren besonderem Sinn. Die Antwort liegt darin, daß er "Knecht" auf den "Engel" aus Gen.32,23ff. bezieht. Daraus, daß nur ein einziger Engel Jakobs Namen in "Israel" umbenannt und so eine vorausgehende Prophezeiung in die Tat umgesetzt wurde, während alle Propheten den Wiederaufbau Jerusalems prophezeit hätten, wird nach dem Schluß a minore ad maius gefolgert, daß die Wiederherstellung der heiligen Stadt um so sicherer verwirklicht werden würde. So wird der Name "Israel" zum Unterpfand für die Hoffnung, daß Jerusalem in der eschatologischen Zukunft wieder zum politischen und religiösen Zentrum des Landes werde.

Damit ist der Name "Israel" einerseits zu einem Namen geworden, der scharfe Polemik gegen den politischen Feind impliziert, und andererseits zum Träger politisch-religiöser Hoffnungen.

Auch dem Segen: "Und er segnete ihn dort" (Gen.32,4o) wird in Lekaḥ tob symbolische Bedeutung zugeschrieben:

> "Er segnete ihn, damit seine Söhne würdig wären, ihrem Schöpfer in Jerusalem zu dienen, denn es heißt: Dort (sc. auf meinem heiligen Berg, auf dem hohen Berge Israels) wird mir das gesamte Haus Israel dienen (Ez.2o,4o), und er sagt: Dort will ich David ein Horn sprossen lassen, meinem Gesalbten habe ich eine Leuchte bereitet (Ps.132,17)."

Das dreifache שם , das die drei Bibelstellen, eine Verknüpfung von Torah-, Propheten- und Hagiographentext, untereinander verbindet, betont den gleichsam "zionistischen" Aspekt, näm-

lich daß Jerusalem - wie in dem vorausgehenden Midrasch - wieder zur Stätte der Gottesverehrung werden soll. Dies schließt sowohl die Wiedererrichtung des Tempels als auch die Etablierung der Herrschaft des Messias ein. Damit ersteht hier das politisch-religiöse Konzept der Restauration der Vergangenheit in der eschatologischen Zukunft.
Schließlich weist noch ein R.Huna zugeschriebener Midrasch zu Gen.32,32 auf die mit dem Geschick des Ringkämpfers verbundenen eschatologischen Hoffnungen in einer militant drohenden Form (BerR 78,5):

> "Da ging ihm die Sonne auf ... R.Huna sagte im Namen R.Achas: So brachte die Sonne unserem Vater Jakob Heilung, und Esau samt seinen Stammesfürsten verbrannte sie. Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu ihm: Du bist ein Zeichen für deine Söhne: Wie die Sonne dir Heilung bringt und Esau und seine Stammesfürsten verbrennt, so wird die Sonne deinen Söhnen Heilung bringen und die Völker verbrennen - Heilung für sie: Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen und Heilung bringen unter ihren Flügeln (Mal.3,2o). Und sie verbrennt die Völker: Denn siehe, der Tag kommt, brennend wie ein Ofen etc. und verbrennt sie (Mal.3,19)."

Der Midrasch, der aus der Frage erwuchs, welchen Sinn der Dativ sympatheticus des Personalpronomens lw hat, versteht mit Bezug auf Mal.3,2o die Sonne als Symbol für die Rettung der Gottesfürchtigen, der Nachkommen Jakobs, im Endgericht - ähnlich, wie in Lekah tob die Morgenröte gedeutet wird. Demgegenüber wird die Sonne zur Metapher des Gerichts für die Machthaber Roms bzw. die Völker überhaupt. Es handelt sich dabei um die völlige Vernichtung des Feindes in der eschatologischen Zukunft. Der Midrasch erinnert mit seiner Feuermetaphorik auch stark an den Midrasch vom Räuberhauptmann, der damit endet, daß Jakob Ob.18 zitiert. Wieder ist Jakobs Schicksal ein Spiegel der geschichtlichen Zukunft. Zusammenfassend kann man sagen, daß sich im Schicksal Jakobs das rabbinische Geschichtsbild widerspiegelt. Danach gilt die Davidszeit mit

Jerusalem als religiösem und politischem Mittelpunkt als die ideale Geschichtsepoche, die in der eschatologischen Zukunft unter messianischem Vorzeichen neu erstehen soll. Dazwischen liegt die lange Nacht des Exils, die nach rabbinischer Auffassung durch die Versuche Roms beherrscht wird, Israels Erwählungsanspruch zu bestreiten, durch Verfolgungen und militärische Aktionen zu verhindern, daß Israel seine religiöse und politische Berufung verwirklichen könne. Im Licht dieses Geschichtsbildes erscheint der Sieg Jakobs über den Engelfürsten Esaus wie ein Wunschbild, das die eschatologische Zukunft vorwegnimmt. Jakob selbst als kraftvoller Held wirkt geradezu wie eine Verkörperung zelotischen Geistes, der seinen Feind mit Füßen tritt (man halte sich nur die Beliebtheit des Wandermidraschs vor Augen, in dem der Engelfürst von Jakob zu Boden getreten wird) - ähnlich wie bei Darstellungen antiker Herrscher, die ihren Fuß auf den Körper des unterworfenen Feindes setzen, um so ihre Überlegenheit über ihn sinnfällig zur Schau zu tragen. Zwar gilt er auch als Urheber für friedlichen Handel, für erfolgreich abgeschlossene Geschäfte, aber der Akzent liegt doch auf der Bekämpfung des Feindes, auf der Bestreitung seines "frevlerischen" Anspruchs, er sei berufen, die Welt zu regieren. Da es jedoch selbstmörderisch gewesen wäre, wenn man wie beim Aufstand der Zeloten oder beim Bar-Kochba-Aufstand so eine gewaltige Übermacht wie das römische Weltreich angegriffen hätte, bleibt es im wesentlichen bei literarischer und gepredigter Polemik. Sie erhält das Feindbild am Leben und richtet die Hoffnungen des Volkes auf die eschatologische Zukunft, die - wann auch immer - ein schreckliches Strafgericht in Form totaler Vernichtung des Feindes bereithielt.

IV. 5. c) Jakobs Beziehung zur Schöpfungsordnung Gottes und zum Land Israel

Eine besondere Rolle spielt das Motiv des Sonnenaufgangs aus Gen.32,32 in der Auslegung der Ringkampferzählung. Man kann gut erkennen, wie dieses Motiv im Laufe der Zeit mehr und mehr entwickelt wurde bis hin zu dem kunstvollen Gefüge in Ag.Ber.54. In seiner einfachsten Form finden wir es in bChul.91b (fast wörtlich genau zitiert in Jalq wjš' §118) und in umgekehrter Reihenfolge in bSanh.95b. Dort lesen wir:

> "R.Akiba sagte: In der Fleischhalle zu Emmaus sprach ich zu R.Gamaliel und R.Josua, die dorthin gekommen ware, um Fleisch (wörtlich: Vieh) für das (Hochzeits-) Mahl des Sohnes R.Gamaliels zu kaufen: Es heißt: Da ging ihm die Sonne auf (Gen.32,32); da ging die Sonne doch wohl nicht für ihn alleine auf, sondern sie schien doch für die ganze Welt?! Dies erklärte R.Isaak: Die Sonne, die um seinetwillen untergegangen war, ging um seinetwillen auf, denn es heißt: Da zog Jakob aus von Beer Seba und ging nach Haran, dann folgt: Und er kam an einen Ort. Als er in Haran angekommen war, sprach er zu sich selbst: Sollte ich an dem Ort vorübergegangen sein, wo meine Väter beteten, ohne ebenfalls dort gebetet zu haben? Sofort, als er beschlossen hatte, zurückzukehren, zog sich die Erde für ihn zusammen, und sofort kam er an diesen Ort. Nachdem er gebetet hatte, wollte er zurückkehren, aber der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Dieser Gerechte ist zu meiner Wohnung gekommen und soll nun weggehen, ohne dort übernachtet zu haben? Sofort ging die Sonne unter (sc. vor der Zeit)."

Der Ausgangspunkt dieses Midraschs ist die Frage nach der Bedeutung des überflüssig oder seltsam erscheinenden Dativs lw . Die Erklärung R.Isaaks dazu bietet die Verknüpfung dieser Stelle mit Gen.28,1o, wo ebenfalls die Sonne erwähnt wird. Aus diesem Vers schien hervorzugehen, daß die Sonne vorzeitig untergegangen war, weil statt des Impf.cons. wjb' das Partizip b' gebraucht wird, das als Plusquamperfekt zu verstehen ist und als Tempus der Vorzeitigkeit eben auf die Vorzeitigkeit des Sonnenunter-

ganges hindeutete, wie J.Epstein[1] zur Stelle erläutert.[2] Daraus, daß Gott die Sonne vorzeitig hatte untergehen lassen, ergab sich ganz natürlich die Schlußfolgerung, daß er sie dafür ein andermal vorzeitig werde aufgehen lassen. So bot Gen.28,1o die Erklärung für Gen.32,32. Der Midrasch behauptet also, daß Gott seine Schöpfungsordnung eigens um Jakobs willen umstößt. Dahinter steht die Idee, daß Jakobs des Gerechten Frömmigkeit einen so überragenden Wert hat, daß die Schöpfungsordnung den Erfordernissen eben dieser Frömmigkeit angepaßt wird. Die Gerechtigkeit Jakobs ist somit die geheime Mitte der Schöpfungsordnung; diese ist kein unabänderliches Fixum, nicht absolut, sondern relativ. Darin, daß Jakob als Typos des ṣdjq erscheint,wird seine paradigmatische Bedeutung im Hinblick auf seine Überlegenheit gegenüber der Schöpfungsordnung sichtbar, wenn dies auch nicht expressis verbis gesagt wird.

Ein weiterer, anonym überlieferter Midrasch, der diese Verknüpfung der beiden Bibelstellen vorauszusetzen scheint, vertieft und verdeutlicht den eben dargestellten Grundgedanken. Er steht in BerR 68,1o, wo er eine Erläuterung zu Gen.28,1o darstellt:

> "Wann erstattete ihm (sc. Jakob) der Heilige, gepriesen sei er, diese beiden Stunden, um welche er die Sonne bei seinem Auszug aus seinem Vaterhause (vorzeitig) hatte untergehen lassen? Als er in sein Vaterhaus zurückkehrte, wie es heißt: Da ging ihm die Sonne auf (Gen.32,32). Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu ihm: Du bist ein Zeichen für deine Kinder: Wie ich für dich, als

---

1) In Seder Nezikin III, Sanh.95b, London 1935, S.643.

2) Eine weitere Möglichkeit, diese Vorzeitigkeit des Sonnenuntergangs zu erklären, findet man in BerR 68,1o, einem anonym überlieferten Midrasch: "Die Rabbinen sagten: Er löschte (kjb') die Sonne aus; das lehrt, daß der Heilige, gepriesen sei er, das Sonnenrad vor der Zeit untergehen ließ, um mit Jakob im Verborgenen reden zu können..." Diese Erklärung geht, wie Mirkin zur Stelle bemerkt, von der Überlegung aus, daß der Kausalsatz kj b' hšmš überflüssig wirkt, nachdem vorher schon gesagt war, daß Jakob dort übernachtete; daher konnte es sich nur um vorzeitigen Sonnenuntergang handeln (Sie basiert auf der Umdeutung von kj b' in die Verbform kjbh.).

> du auszogst, das Sonnenrad untergehen und bei deiner Rückkehr das Sonnenrad (vorzeitig) zurückkehren ließ, so gilt dies auch für deine Kinder: Wenn sie ausziehen (Jer.15,9): Sie, die einst sieben geboren hat, welkt nun hin, haucht ihre Seele aus, hoch am Tage schon sank ihr die Sonne (, sie fiel in Schande und Schmach. Und was übrig ist von ihnen, gebe ich dem Schwert ihrer Feinde preis, spricht der Herr), und wenn sie zurückkehren: Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit, die Heilung birgt unter ihren Flügeln."

Dieser Midrasch geht von der Voraussetzung aus, daß der vorzeitige Sonnenuntergang nach Gen.28,1o eine Störung der Schöpfungsordnung bedeutet, die wieder behoben werden mußte. Dies impliziert die Frage, wann dies geschehen sei. Die Antwort entspricht genau der Vorstellung des vorausgehenden Midraschs. Aber hier wird deutlich die Weiterentwicklung erkennbar, da ausdrücklich die Beziehung zu Jakobs Nachkommen, also zum Volk, und auch zum Land Israel hergestellt wird. Zunächst wird bewußt gemacht, daß der vorzeitige Sonnenuntergang beim Auszug und der vorzeitige Sonnenaufgang bei der Rückkehr Jakobs in sein Vaterhaus, das heißt ins Land Israel, geschah. Daran knüpft der Verfasser den Grundsatz, der - auch wenn er nicht eigens ausgesprochen wird wie hier - die Grundlage des typologischen Verständnisses der Gestalt Jakobs bildet. Dieser Bezug auf das Kollektivum erfolgt durch zwei Bibelstellen aus den Propheten. Die erste, in der mit der Wendung b'h šmšh b'd jwmm eine Bestätigung für den vorzeitigen Sonnenuntergang gesehen wurde, erläutert den nun auf das Volk bezogenen Auszug als Auszug aus dem Land Israel, als Exil, und zwar auf symbolische Weise: Die als Repräsentantin des Volkes verstandene Mutter, von der hier die Rede ist, geht vor der Zeit zugrunde; der Sonnenuntergang symbolisiert hier die unnatürliche, der Schöpfungsordnung widersprechende Situation des Exils. Entsprechend bezieht der Verfasser die Rückkehr Jakobs auf die Rückkehr des Volkes ins Land Israel oder, um mit Mal.3,2o zu sprechen, auf die Gottesfürchtigen, denen der erlittene Verlust durch vorzeitigen Sonnenaufgang wiedererstattet wird. Diese Wiederher-

stellung besteht nach dem Maleachivers in der Heilung unter den Flügeln der Sonne der Gerechtigkeit, das heißt in der Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung in der eschatologischen Zukunft, wenn die Leiden des Exils endgültig geheilt werden und das Volk Gerechtigkeit erlangt, indem es wieder in seinem Land wohnen darf.

In etwas abgewandelter Form begegnet uns der Midrasch in TanB wjšlḥ §1o[3], wo er allerdings in einen neuen Zusammenhang eingeordnet ist. Er dient hier zum Beleg dafür, daß Jakob wohlbehalten in Sichem (Gen.33,18) ankam:

> "Und Jakob kam wohlbehalten (nach Sichem), das wird durch den Spruch bewiesen: Was du beschließt, das wird dir gelingen, und Licht strahlt auf deinen Wegen (Hiob 22,28). Zweimal ließ der Heilige, gepriesen sei er, (die Sonne von der gewohnten Ordnung abweichen), indem er die Sonne zur Unzeit untergehen ließ, als er (sc.Jakob) ausziehen wollte und er (sc.Gott) mit ihm sprechen wollte: Und Jakob zog aus von Beer Seba (Gen.28,1o). Was steht dort geschrieben? Und siehe, der Herr stand über ihm etc. (ib.V.13). Und als er zurückkam, ließ er ihm die Sonne zur Unzeit aufgehen: Da ging ihm die Sonne auf (ib.32,32). Schien denn die Sonne nicht für die ganze Welt, sondern für Jakob allein? Vielmehr, um ihn zu heilen, denn es heißt: Euch, die ihr seinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen und Heilung unter ihren Flügeln bringen."

In diesem Midrasch scheinen Elemente aus drei Midraschim verschmolzen zu sein, nämlich der erste und dritte Midrasch aus BerR 68,1o und der auf Jakob bezogene Teil des Midraschs aus BerR 78,5. Der so entstandene neue Midrasch, der als Proömium zu Gen.33,18 fungiert, bringt ähnlich wie in bChul.91b den Ge-

---

3) Ähnlich J.Mann, ib.I, Hebr. part, S.177: "Was bedeutet: Auf deinen Wegen strahlt Licht (Hiob 22,28)? Beim Verlassen des Landes steht geschrieben: Er übernachtete dort, denn die Sonne war untergegangen (Gen.28,1o), und bei seiner Rückkehr ins Land (heißt es): Da ging ihm die Sonne auf (ib. 32,32). Da sprach der Heilige, gepriesen sei er : Auch für deine Söhne werde ich die Sonne am Mittag untergehen lassen, und wenn sie zurückkehren, werde ich sie aufgehen lassen, denn es heißt: Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen (die Sonne der Gerechtigkeit... Mal.3,2o)."

danken zum Ausdruck, daß die Schöpfungsordnung nicht unabänderlich feststeht, sondern sich wandelt, wenn es erforderlich ist. So muß hier die Sonne vor der gewohnten Zeit aufgehen, um dem hinkenden Jakob als Typos des Gottesfürchtigen Heilung zu bringen. Gleichzeitig dient die hier verwendete Lichtsymbolik dazu, den Genesisvers 32,32 mit dem Proömialvers Hi.22,28 zu verknüpfen, und das Ganze erbringt den Beweis für die glückliche Heimkehr Jakobs ins Land Israel. Im Licht des Maleachizitats weist diese über sich hinaus auf die endgültige Rückkehr der Nachkommen Jakobs als der Gottesfürchtigen.
Den Endpunkt der Entwicklung dieser Auslegung stellt das zweite ausführliche Proömium zum Torahabschnitt des Seder wjšlḥ in Ag. Ber.55 dar:

> "Und Jakob sandte Boten. Das bezieht sich auf das Wort: Sende dein Licht und deine Wahrheit, (daß sie mich leiten und bringen zu deinem heiligen Berg und zu deinen Wohnungen, Ps.43,3). R.Berechja sagte: Solange die Gerechten in der Welt sind, ist das Licht bei ihnen, denn es heißt: Licht erstrahlt[4] dem Gerechten etc., Ps.97,11. Ebenso sagt Jeremia: Gebt dem Herrn, eurem Gott, Ehre (ehe es finster wird, ehe eure Füße straucheln an dämmrigen Bergen. Da harrt ihr auf Licht, und er macht es zu Finsternis, wandelt's in Wolkendunkel), Jer.13,16. Tut Buße vor ihm, denn es gibt keine Ehrerweisung als Buße, denn auch Josua sagt zu Achan: Mein Sohn, gib doch (dem Herrn, dem Gott Israels) Ehre (und bekenne ihm und sage mir, was du getan hast, verhehle es mir nicht, Jos.7,19), ehe es finster wird etc.(Jer. ib.), bevor er euch das Licht wegnimmt und die Gerechten wegnimmt, und ihr euch in der Finsternis befindet, bevor es finster wird und eure Füße straucheln an dämmrigen Bergen, bevor die, die beten und schon früh in der Morgendämmerung kommen, fortgehen, denn es heißt: Schon früh in der Morgendämmerung komme ich und schreie (Ps.119,147).Um dich zu lehren, daß, solange die Gerechten be-

4) Der Text bietet zwar die Lesart zrw' (gesät) entsprechend derjenigen des MT; sie muß aber wohl, wie mehrere Handschriften im kritischen Apparat der BHK es nahelegen, durch die Form zrḥ ersetzt werden.

stehen, das Licht in der Welt ist. So war, während der ganzen Zeit, als Jakob im Lande Israel war, das Licht bei ihm, und als er auszog, entfernte sich das Licht, denn es heißt: Und er gelangte zu der Stätte (und er blieb dort über Nacht, denn die Sonne war untergegangen, Gen.28,1o). Und als er kam, um zurückzukehren, kehrte die Torah an ihre Stätte zurück um seines Verdienstes willen, denn es heißt: Da ging ihm die Sonne auf (32,32). Darum sagt er: Ich kehre nicht ins Land Israel zurück, ehe du eben dasselbe Licht sendest, das mit mir war, denn es heißt: Sende dein Licht (und deine Wahrheit, Ps.43,3), wie es heißt: Du wirst Jakob Wahrheit geben (Mi.7,2o). Und Jakob sandte Boten, auch in der Zukunft handelt der Heilige, gepriesen sei er, so, denn es heißt: Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, aber über dir geht auf der Herr, und seine Herrlichkeit erscheint über dir (Jes.6o,2)."

Der Kern dieser weit ausladenden Homilie mit ihren Assoziationsketten bildet die uns schon bekannte Verknüpfung der beiden Genesistellen 28,1o und 32,32. Sie wird beherrscht von einer weitverzweigten Licht-Finsternis-Metaphorik, deren Ausgangsmotiv eben das Motiv des Sonnenaufgangs von Gen.32,32 ist. Doch den äußeren Anknüpfungspunkt bietet die Verbform wjšlḥ aus dem ersten Vers des Seder. Sie wird mit dem Psalmvers 43,3, der mit demselben Verb beginnt, verbunden, aber das Wesentliche ist dabei die Bitte um die Sendung des Lichts. Dies weist schon voraus auf Gen.32,32, wobei das Begriffspaar "Licht und Wahrheit" eine Deutung des Sonnenaufgangs darstellt. Aus dem Phänomen des die Schöpfungsordnung korrigierenden vorzeitigen Sonnenaufgangs ist hier die zum Berg Zion führende Weisung Gottes, die Torah, geworden. Daran schließt sich ein R.Berechja zugeschriebenes Statement an, das, wie der Herausgeber bemerkt, sonst nirgendwo zitiert wird und mit dem die folgenden Ausführungen nicht verbunden sind. Es bringt zum Ausdruck, daß das Licht und die Gerechten zusammengehören, wofür als Schriftbeweis Ps.97,11 herangezogen wird. Dann folgt mit den Zitaten Jer.13,16 und Jos.7,19 eine Aufforderung, Gott Ehre zu erweisen, was im Sinne der Buße tšwbh

verstanden wird - offenbar eine Mahnung an die Sünder, die Buße nicht aufzuschieben. Die Dringlichkeit dieser Aufforderung wird durch den Hinweis unterstrichen, daß sonst das Licht, die Orientierung durch die Torah, und damit auch die Gerechten verschwinden könnten und dann Finsternis herrsche, belegt durch Jer.13,16 und Ps.119,147. Daran schließt sich in etwas abgewandelter Form der gleiche R.Berechja zugeschriebene Grundsatz an, der hiermit also den ersten Teil der Beweisführung abschließt. Erst jetzt wendet sich die Homilie der Gestalt Jakobs zu, und zwar um den allgemeinen Satz durch ein konkretes Beispiel zu illustrieren und den ausdrücklichen Bezug zum Seder selbst wiederherzustellen. Diese Bezugnahme auf Jakob zeigt an Hand von Gen.28,1o und 32,32, daß sein Verschwinden aus dem Lande Israel gleichzeitig Verlust des Lichts, der Orientierung, bedeutet, und erst mit seiner Rückkehr ins Land Israel auch die Torah, symbolisiert durch das Licht des Sonnenaufgangs, wieder zurückkehrt. Aber diese Konkretisierung des eben angeführten Lehrsatzes, daß, solange die Gerechten in der Welt sind, auch das Licht bei ihnen ist, impliziert eine veränderte Interpretation, denn "Welt" wird jetzt mit "Land Israel" gleichgesetzt. So wird Toraherfüllung an das Land Israel gebunden. Danach nimmt der Homilist den Proömialvers Ps.43,3 wieder auf, indem er ihn mit Gen.32,32 verknüpft. Der Sonnenaufgang wird damit auf die Bitte Jakobs um Licht und Wahrheit, eine Umschreibung für die Torah, zurückgeführt. Offenbar steht hinter dem Satz:"Deswegen sagt er: Ich kehre nicht ins Land Israel zurück, ehe du nicht dasselbe Licht sendest, das bei mir war (sc. vor meinem Auszug)," der Gedanke von der Wiedererstattung der beiden Stunden, um welche die Sonne zu früh untergegangen war, aber nun auf die Torah bezogen. Um zu beweisen, daß mit der Sendung von "Licht und Wahrheit" tatsächlich die Erfüllung der diesbezüglichen Bitte Jakobs gemeint ist, wird Mi.7,2o angeführt, und dann kehrt die Homilie zu ihrem Ausgangspunkt, dem ersten Sedervers, zurück. Dieser weist somit darauf hin, daß mit Jakobs Heimkehr gleichzeitig das Licht der Torah wieder zurück-

kehrt, denn wenn er, um heimkehren zu können, Boten sendet, so ist damit, wie wir sahen, gleichzeitig die Bitte um Sendung von Licht und Wahrheit verknüpft. Die Homilie schließt mit einem eschatologischen Ausblick, dem zufolge Gott auch in der eschatologischen Zukunft, während die Völkerwelt von Finsternis umfangen ist, sein Licht über dem Volk Gottes erstrahlen läßt und seine Herrlichkeit erscheint. Jakob gilt damit als Garant für zukünftige Toraherfüllung im Lande Israel.
Im Unterschied zu den vorausgehenden Midraschim wird hier der Sonnenaufgang nicht als bloßes Phänomen der Schöpfungsordnung betrachtet, sondern als Symbol für die Torah verstanden. Jetzt wird mit unmißverständlicher Deutlichkeit der unlösbare Zusammenhang zwischen dem Licht der Torah und dem Land Israel betont. Im Exil, in der Völkerwelt, herrscht Finsternis, nur in Israel, dem Land, in dem Gott das Licht seiner Torah leuchten läßt, ist echte Torahgerechtigkeit möglich. In diesem schon ziemlich späten Midrasch spiegelt sich stärker als in den früheren Midraschim die Sehnsucht nach Rückkehr ins Land Israel. Er klammert sich geradezu an die Hoffnung, als deren Garant Jakob erscheint, der auch das Land verlassen mußte, so daß es in völliger Finsternis dalag, aber zurückkehren durfte und mit ihm die Möglichkeit, ein Leben in Gerechtigkeit zu führen. So symbolisiert die Gestalt Jakobs die eschatologische Hoffnung auf Überwindung des Exils und Heimkehr ins Land der Väter.

IV. 5. d) Jakob als Typos des Gerechten

In vielen der bisher behandelten Midraschim repräsentiert Jakob das Ideal des ṣdjq , doch ohne daß im einzelnen ausgeführt wird, worin dieses genau besteht. Am deutlichsten zeigt der zuletzt behandelte Midrasch, daß es dabei um die enge Beziehung Jakobs zur Torah geht. Den Kern dieser Beziehung bildet das Gottesverhältnis, wie ein Midrasch zu Gen.32,25 aus Jelammedenu verdeutlicht:

> "Allein im Hinblick auf Gerechtigkeit. Auch meine Söhne sind ein Volk, das abgesondert wohnt (, das sich nicht rechnet unter die Völker), Num.23,9; und wie ich in Zukunft allein sein werde: Und erhaben ist der Herr allein (Jes.2,11), so wohnt[1] Israel allein (vgl.Dt.32,12)."

Hier wird der Umstand, daß Jakob allein zurückbleibt, als Symbol für die Einzigartigkeit seiner Gerechtigkeit betrachtet. Gleichzeitig deutet der unbekannte Verfasser dies im typologischen Sinne: Was für Jakob gilt, trifft auch auf das Volk zu, dessen Absonderung von den übrigen Völkern ebenso auf seine Gerechtigkeit hinweist. Daran schließt sich eine weitere Parallele an, in der ein Vergleich zwischen Gott und Israel gezogen wird. So wie Gott am Tage des Gerichts, wenn alle Hoffahrt gebeugt wird, allein erhaben ist, wird Israel einzig in der Völkerwelt dastehen, da es sich von allem Götzendienst ferngehalten hat. Somit erscheint Jakob als Repräsentant und Prototyp eines strengen Monotheismus. Seine Gerechtigkeit ist in erster Linie Ausdruck reiner, unverfälschter Gottesbeziehung.

Wieder einen anderen Aspekt der Frömmigkeit Jakobs zeigt das Jelammedenu-Stück aus TanB §9. Hier wird nach Erörterung der halachischen Frage, ob überflüssiges Reden am Sabbat erlaubt

---

1) Eigentlich: "Der Herr allein leitete es, kein fremder Gott war mit ihm." Der Verfasser des Midraschs, der eine Parallele zu Jes.2,11 brauchte, verstand die Verbform jnhnw, wie die Auslegungstradition zeigt (vgl. Miqr'aôt g^{e}dôlôt zu Dt.32,12) offenbar im Sinne der Wurzel nhh (weilen, lagern).

ist und womit man sich am Sabbat beschäftigen soll, wenn man sich versündigt hatte, auf den Zusammenhang zwischen der Beschäftigung mit der Torah und ihrer heilenden Wirkung hingewiesen, illustriert am Beispiel Jakobs:

> "Wenn er (sc. der Mensch, der sich eine Übertretung am Sabbat zuschulden kommen läßt und dem die Schadensengel daher zusetzen) ein Sohn der Torah war, heilt ihn die Torah von allem Übel und allem Schmerz, denn es heißt: Heilung[2] für die Zunge ist der Baum des Lebens (eigentlich: Gelassenheit der Zunge ist ein Baum des Lebens), Prov.15,4. Das ist die Torah. Es gibt keinen Menschen, der sich so um die Torah mühte wie unser Vater Jakob, denn es heißt: Und Jakob war ein frommer Mann, der in Zelten wohnte (Gen.25,27). Es steht hier nicht: der in einem Zelt wohnte, sondern der in Zelten wohnte: er ging aus dem Lehrhaus Sems heraus und begab sich ins Lehrhaus Ebers und vom Lehrhaus Ebers ins Lehrhaus Abrahams. Daher (läßt sich auf ihn das Wort aus Prov. anwenden): Als er mit dem Engel rang, hinkte er an seiner Hüfte, denn es heißt: Da ging ihm die Sonne auf etc., und er hinkte an seiner Hüfte (Gen.32,32). Sofort offenbarte sich ihm der Heilige, gepriesen sei er, heilte ihn und brachte ihn wohlbehalten zur Stadt Sichem; woher (wissen wir das)? Daraus, daß man im Seder las: Und Jakob kam wohlbehalten (nach Sichem)."

In diesem Midrasch, der zum Seder wjb> j<qb šlm (Gen.33,18) gehört, aber diesen mit dem Seder wjšlḥ verknüpft, wird Jakob als Musterexemplar des torahbeflissenen Gelehrten dargestellt, verkehrte er doch nicht nur in einem , sondern sogar in drei Lehrhäusern. Dieses fleißige Torahstudium zahlte sich später aus, als er beim Ringen mit dem Engel jene Hüftverletzung erlitt, von der in Gen.32,26 und 32 berichtet wird. Ihr folgt die Heilung auf dem Fuße - offenbar ist hier wieder an die heilende Wirkung der Sonne gedacht, von der ja in mehreren Midraschim die Rede ist -, denn Gott selbst

---

2) Der Homilist leitete das Wort mrp> von rp>"heilen" statt von rph "schlaff sein" ab.

erscheint ihm, heilt ihn und bringt ihn wohlbehalten nach Sichem, ins Land Israel. So erscheint Jakob hier als Paradigma des ṣdjq, der eifrig die Torah studiert und dafür belohnt wird.
Am deutlichsten werden die ṣdjqjm in Tan. wjšlḥ §2 beschrieben, wo aus Jakobs Sieg über den Engel die Schlußfolgerung gezogen wird, daß er als ṣdjq größer als die Dienstengel ist. Welche Vorstellung sich mit dem Begriff des ṣdjq verbindet, zeigt der erste Teil der Homilie:

> "Denn sein Lager ist sehr groß; das sind die Engel, die Verdienst und Schuld lehren. Denn mächtig ist, wer sein Wort tut. Wer ist mächtiger als sie? Wer sein Wort tut. Es sprach R.Huna im Namen R.Chijas: Das sind die Israeliten, die das Tun dem Hören voranstellten und sprachen: Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun und hören (Ex.24,7). Das lehrt dich, daß die Gerechten größer als die Dienstengel sind. Erkenne dies daraus, daß Jesaja sprach: Ein Mann unreiner Lippen bin ich und wohne inmitten eines Volkes von unreinen Lippen. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: Jesaja, für deine eigene Person darfst du sagen: ein Mann mit unreinen Lippen bin ich, aber von Israel sagst du: Inmitten eines Volkes von unreinen Lippen wohne ich, eines Volkes, das doch das Tun dem Hören voranstellt und zweimal am Tage bekennt, daß mein Name einzig sei..."

Hier werden zwei Dinge hervorgehoben, die den ṣdjq charkterisieren: Der ganz auf das Tun ausgerichtete Gehorsam, der die Tat höher veranschlagt als das Hören, und das Bekenntnis zu Gott als dem alleinigen Herrn, wie es sich in der Rezitation des Schma Jisrael äußert. Schließlich wäre noch auf Tan. wjšlḥ §8 zurückzuverweisen, wo deutlich wird, daß Jakob zwar unter die ṣdjqjm gerechnet wird, daß dies aber nicht mit Vollkommenheit bzw. Unfehlbarkeit gleichzusetzen ist. Hier veranschaulicht die Vergeßlichkeit Jakobs, der sein Gelübde trotz mehrerer Schicksalsschläge lange nicht einlöste, die Fehlbarkeit und Schwäche auch des ṣdjq . Sie zeigt, daß er auf deutliche Zurechtweisung angewiesen bleibt und der Buße bedarf.
Die hier gegebene Charakteristik Jakobs als ṣdjq kann natürlich nicht vollständig sein, da sie sich auf die Züge beschränkt, die in der

rabbinischen Auslegung der Ringkampferzählung zum Ausdruck kommen. Sie zeigen ihn vor allem als den, dessen Frömmigkeit in dem reinen ungeteilten Verhältnis zu Gott besteht. Wie aus Ag.Ber.57 sichtbar wurde, bedeutet dies aber keineswegs die private Sphäre einer religiösen Innerlichkeit, sondern hat gleichzeitig einen stark politischen Akzent, denn sie bildet die Grundlage für den erhofften Sieg über den politischen Feind.

IV. 5. e) Jakob im Dienst der Verherrlichung Gottes

Überblickt man die verschiedenen Aspekte, die die paradigmatische Bedeutung Jakobs ausmachen, und fragt man nach ihrem Mittelpunkt, so dürfte dieser am ehesten in der Symbolik des Namens "Israel" anzutreffen sein. In ihm sammeln sich nämlich die meisten der Linien, die wir bisher verfolgt haben, wie in einem Brennpunkt. Deshalb erscheint es nicht unbegründet, wenn zum Schluß dieses Kapitels ein Midrasch zitiert wird, der sich auf die Verleihung des Ehrennamens "Israel" an Jakob bezieht, allerdings nicht im Anschluß an Gen.32,29, sondern an die parallele Stelle Gen.35,1o. Es handelt sich um den in TanB qdšjm §2 (außerdem in Jalq qdšjm §6o4 und Jalq Teh.§741) anonym überlieferten Midrasch zu Lev.19,2:

> "Ihr sollt heilig sein (, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott). Es sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu Israel: Bevor ich meine Welt erschuf, pflegten die Dienstengel mich durch euch zu loben, durch euch zu heiligen und zu sprechen: Gepriesen seist du, Herr, Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit (1.Chr. 16,36). Als der erste Mensch erschaffen wurde, sprachen die Engel: Herr der Welt! Das ist der, in dessen Namen wir dich loben. Da sprach er zu ihnen: Nein, dieser war ein Dieb, denn es heißt: Und du hast von dem Baum gegessen, von dem ich dir befahl etc. (Gen.3,17). Da kam Noah; sie sprachen zu ihm: Das ist er! Er sagte zu ihnen: Nein, dieser ist ein Trunkenbold, denn es heißt: Und er trank von dem Wein und wurde betrunken etc. (Gen.9,21). Dann kam Abraham. Sie sprachen: Das ist er! Er sagte zu ihnen: Dieser ist ein Proselyt. Danach kam Isaak. Sie sprachen zu ihm: Das ist er! Er antwortete ihnen: Dieser liebt meinen Feind, denn es heißt: Und Isaak liebte Esau (Gen.25,28). Als Jakob kam, sprachen sie zu ihm: Das ist er! Er sagte zu ihnen: Ja! Ebenso sagte er: Nicht mehr Jakob sollst du heißen (, sondern Israel soll dein Name sein, ib.35,1o), und ganz Israel wurde nach seinem Namen genannt. In dieser Stunde heiligte der Heilige, gepriesen sei er, sie auf seinen Namen, denn es heißt: Israel,

durch das ich mich verherrliche (Jes.49,3)."

Der Midrasch zeigt sehr schön, daß der Jakob beigelegte Name "Israel" der Verherrlichung Gottes dient. Die Namensverleihung ist ein Akt der Heiligung, der paradigmatisch dem ganzen Volk gilt. Damit ist die Aufgabe umschrieben, die Israel zu erfüllen hat, zu der es auf Grund seines Ehrennamens verpflichtet ist. Hier ist die theozentrische Bedeutung des Namens "Israel" klar herausgestellt. Nach rabbinischem Selbstverständnis schließt der Name "Israel" die Aufgabe ein, den Ruhm Gottes zum Ausdruck zu bringen.

V. Nachwirkungen rabbinischer und philonischer Interpretationselemente und Neuorientierung im Bereich der apokryphen Literatur ("Das Gebet Josephs")

Eine besonders eigenartige Ausprägung der Ringkampferzählung finden wir im Kommentar des Origenes zum Johannesevangelium II,31 im sogenannten "Gebet Jōsephs"[1], einem apokryphen Text, der spätestens 231 verfaßt worden sein muß[2].
Dieses "Gebet Josephs", als eine in Ich-Form gehaltene Rede Jakobs[3] stilisiert, ist an eine nicht mit Namen genannte Hörerschaft gerichtet. Es folgt zunächst die Übersetzung des Textes[4]:

> "Ich, der zu euch spricht, Jakob und Israel, ich bin ein Engel Gottes und ein herrschender Geist. Abraham und Isaak wurden vor allen Werken geschaffen. Aber ich, Jakob, der von den Menschen Jakob genannt wird, aber dessen Name Israel ist, bin der, der von Gott Israel genannt wird, das heißt ein Mann, der Gott sieht, weil ich der Erstgeborene aller Lebewesen bin, denen Gott Leben gibt ... Und als ich aus Syrien Mesopotamien kam, trat Uriel, der Engel Gottes, hervor und sagte, ich sei zur Erde hinabgestiegen, hätte unter den Menschen gewohnt und sei Jakob genannt worden. Er beneidete mich, kämpfte und rang mit mir, indem er sagte, sein Name und der jedes Engels habe Vorrang vor

---

1) A.M.Denis, Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca, Leiden 1970, S.61f.

2) J.Z.Smith, The Prayer of Joseph, in: Religions in Antiquity, ed.J.Neusner, 1968, S.255.

3) Smith (ib., S.256) vermutet, daß " the PJ (= Abkürzung für proseuche Josēf) follows the format of the testament-literature where, quite consistently, it is the previous patriarch who appears and speaks to the patriarch in the title, most usually at the point of the latter's death (e.g. Abraham to Isaac; Isaac to Jacob)."

4) Hierbei zog ich Smiths englische Übersetzung, The Prayer, S.256, P.Schäfers aus: Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies III, Jerusalem 1977, S.511ff. Taḥ^{a}rût bên mal$^{\flat}$ak l^{e}adām bit^{e}fillat jôsāf hā-ḥîsônît ûb^{e}sifrût ḤZ''L und A.Böhligs deutsche aus seinem Manuskript "Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus" heran.

> meinem Namen. Ich sagte ihm seinen Namen und der wievielte er unter den Söhnen Gottes sei: Bist du nicht Uriel, der achte nach mir, und ich Israel, der Erzengel der Kraft des Herrn, und der Anführer unter den Söhnen Gottes? Bin ich nicht Israel, der erste Diener vor dem Angesicht Gottes? Und ich rief meinen Gott mit dem unvergänglichen Namen an."

Der Text beginnt mit einer Selbstvorstellung. Hier begegnet uns das erstaunliche Phänomen, daß Jakob sich selbst als Engel bezeichnet, als Engel Gottes, der nicht nur Jakob, sondern auch Israel heißt. Diese Selbstvorstellung wird im Folgenden weiter entfaltet, immer mit der Betonung auf dem Namen"Israel", den er als den eigentlichen, den wahren anzusehen wünscht. Während der Name "Jakob" ihm nur von den Menschen beigelegt wurde, geht der Name "Israel" auf Gott selbst zurück. Er wird, ganz ähnlich wie bei Philo (der allerdings nur das Partizip, nicht das Substantiv aner gebraucht), gedeutet als "Mann, der Gott sieht", und zur Begründung wird darauf hingewiesen, daß er der Erstgeborene aller Lebewesen sei. An diese Selbstvorstellung schließt sich ein Bericht über seine Begegnung mit dem Engel Uriel an, damals bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien. Dieser Rückblick enthält deutliche Anspielungen auf die biblische Ringkampferzählung, ist aber keine eigentliche Nacherzählung, denn das Geschehen wird offenbar als bekannt vorausgesetzt; nur das, was für das behandelte Thema aus der Perspektive Jakobs wichtig ist, wird dabei herausgegriffen. Dies geschieht in Form einer in indirekter Rede wiedergegebenen Engelrede, in die das Ringkampfgeschehen samt einer in der Bibel fehlenden Motivation eingebettet ist - in einer vom Bibeltext völlig abweichenden Form, mit Ausnahme der Verbform epalaie . Daran schließt sich die zuerst in indirekter, dann in direkte Rede übergehende Replik Jakobs an. Darin wird der Anspruch Uriels zurückgewiesen und die Bedeutung des Namens "Israel" weiter entfaltet, alles in Form rhetorischer Fragen, die die Unwiderleglichkeit des eigenen Anspruchs ausdrücken sollen.

Die Darlegung der Struktur des Textes hat gezeigt, daß es hier um die Thematik des Rangstreits geht, und zwar um einen Rangstreit zwischen dem Engel Jakob/Israel und dem Engel Uriel. Im Zentrum dieses Streites steht die Diskussion um den Namen "Jakob/Israel", die zu einer Gegenüberstellung der beiden Namen führt. Dabei wird deutlich, daß der Name "Jakob", obwohl er beibehalten wird, eine weitaus geringere Bedeutung hat als der Name "Israel", ja, im Munde Uriels sogar als Argument zur Bestreitung seines Anspruchs auf den ersten Platz in der Engelhierarchie benutzt wird. Beide, sowohl Jakob als auch Uriel, stimmen darin überein, daß "Jakob" nur der irdische Name ist: Jakob sagt selbst, "Jakob" werde er von den Menschen genannt, während Uriel diese Aussage noch mit dem Hinweis auf den Deszendenzmythos bekräftigt. Wenn Jakob, sozusagen als gefallener Engel[5], den Himmel verlassen habe und unter den Menschen wohne, so impliziert dies den Gedanken, er habe damit den Anspruch auf den ersten Platz verwirkt. Darum betont Jakob so stark, daß sein eigentlicher Name "Israel" sei (wahrscheinlich ein Widerhall von Gen.35,1o). Dies bedeutet insofern eine Anknüpfung an Gen.32,29, als auch dort der Name "Israel" als Ehrenname erscheint, der den Namen "Jakob" gewissermaßen in den Schatten stellt. Dazu paßt sehr gut die Verwendung der Deutung des Namens "Israel" im Sinne von anēr horōn theon, die wir in ganz ähnlicher Form bei Philo fanden. Aber auch terminologisch und semantisch gesehen, kann man Beziehungen zwischen dem Bibeltext und der Entfaltung des Namens "Israel" im "Gebet Josephs" entdecken: Die mit dem Namen "Israel" verbundenen Würdeprädikate kann man weitgehend als Nachwirkung der Traditionen verstehen, die wir als Ableitung von der Verbform śrjt im Sinne von ērxas (Aquila) kennengelernt haben, nämlich śr, rb, princeps. Es handelt sich um die Nomina, die von der Wurzel arch- stammen:

---

5) Vgl. Schäfer, Tahᵃrôt, S.515.

(pneuma) archikon, archangelos, archichiliarchos, aber auch die zum gleichen semantischen Bereich gehörenden Begriffe prōtogonos und leitourgos prōtos. Sie alle drücken die Vorrangstellung bzw. den Herrschaftsanspruch des Engels Israel aus. Unter den genannten Begriffen ragt der Ausdruck prōtogonos besonders heraus, denn er findet sich - zusammen mit den Wendungen horōn theon und archangelos, beide auf den Logos bezogen - auch bei Philo (conf. 146[6]), im zweiten Midrasch des Midr.Abkir (vgl. S.116ff.) und im Liber Antiquitatum Biblicarum (S.116). Eng mit diesen Würdeprädikaten verknüpft ist der aus der rabbinischen Literatur stammende Motivkomplex, der die Thematik des Rangstreites zwischen Engel und Mensch behandelt[7], wie dies in Kapitel IV, 3b ausgeführt wurde. Besonders deutlich zeigt sich die Verwandtschaft zwischen unserem Text und dem zweiten Midrasch aus Midr.Abkir: Hier wie dort trifft ein Anspruch auf den anderen: Wie der Engel Michael eifersüchtig Jakobs priesterliche Stellung bestreitet, indem er ihn gefährdet, auf seinen eigenen Anspruch pochend, so beneidet im "Gebet Josephs" der Engel Uriel Jakob um seiner Vorrangstellung willen und bekämpft ihn darum mit Wort und Tat. Dieser Neid bezieht sich auf die im Namen "Israel" zum Ausdruck kommende Vorzugsstellung Jakobs als Fürst der Engel und erster Diener vor Gottes Angesicht. Darum versucht er, ihn mit dem Hinweis herabzusetzen, daß er Jakob heiße, ihn also bei dem Namen zu behaften, der seine irdisch-menschliche Existenz versinnbildlicht. Im Sinne des Rangstreits spielt er somit den Namen "Jakob" gegen den Namen "Israel" aus, indem er diesen mit Stillschweigen übergeht und so tut, als gebe es ihn überhaupt nicht - ein deutlicher Gegensatz zum Bibeltext, wo gerade der "Engel" ihm den neuen Namen "Israel" gibt!

---

6) s.o.S.7o

7) Vgl. P.Schäfer, Tahᵃrût, S.511ff., der an Hand rabbinischer Quellen nachweist, daß die Motive des Neides der Engel und der Überlegenheit Israels hier ihren Niederschlag gefunden haben.

Doch der rabbinische Motivkomplex, der den Hintergrund des hier beschriebenen Konflikts bildet, hat nun einen ganz anderen Sinn gewonnen als in der rabbinischen Theologie. Jetzt geht es nicht mehr darum, daß der Dienst des Volkes Israels höheren Wert beansprucht als der Dienst der Engel, sondern es geht um einen Rangstreit innerhalb der Hierarchie der Engel. Das rabbinische Gleichnis vom Vorrang des verantwortlichen Menschen, der vor Gott dient, gegenüber dem Dienst der sündlosen Engel hat sich[8] "in einen Mythos verwandelt". Diese Mythisierung der Rangstreit-Thematik scheint genau in die entgegengesetzte Richtung zu zielen wie das rabbinische Gleichnis: Statt den Dienst der Engel, damit auch ihre Würdestellung zu relativieren und so einem möglichen Engelkult Einhalt zu gebieten, dürfte seine Neuinterpretation den Engelkult eher fördern: Die Rede des Engelfürsten Jakob/Israel dürfte wohl ein Appell an die Gemeinde sein, sich von der falschen zur richtigen Engelverehrung hinzuwenden. Diesem Ziel dienen alle Einzelinterpretamente, die den Text konstituieren. Herausgelöst aus ihrem ursprünglichen theologischen Zusammenhang, erhalten sie nun einen neuen Sinn. Dies zeigt sich auch an der Verwendung der philonischen Deutung des Namens "Israel". Bei Philo selbst bezieht sie sich auf die mystische Gottesschau der typologisch verstandenen Jakobsgestalt: Sie drückt aus, daß "Jakob" sich in "Israel" verwandelt hat, daß er von der Stufe des Hörenden, sich in der Frömmigkeit übenden Menschen auf die Stufe des Sehenden, vom Licht der Offenbarung selbst Getroffenen gelangt ist. Hier dagegen ist sie nicht mehr auf den Menschen bezogen, sondern auf den Engel, der in seiner Eigenschaft als "Mann, der Gott sieht" sozusagen "automatisch" der Gottesschau teilhaftig ist, da er ja seinen Dienst direkt im Angesichte Gottes (Z.17) versieht. Daher kann dieser Text auch schwerlich in dem Bereich entstanden sein, den Smith "mystisch-hellenistisches Judentum"[9] nennt, wie

8) Schäfer, Tahrôt, S.515.

9) Smith, The Prayer, S.291.

Schäfer[10] gezeigt hat. Wieder einen anderen Stellenwert hat der sich gnostischer Terminologie bedienende Deszendenzmythos, der hier auf den Engel Jakob/Israel angewandt ist. Als "Erstgeborener aller Lebewesen" hat er sich in der Menschenwelt inkarniert, wo er, von den Menschen verkannt, nur unter dem Namen "Jakob" bekannt war, denn sein wahrer Name "Israel" und damit sein wahres Wesen als Engel war ihnen danach verborgen. Man kann also hier die Vorstellung erkennen, daß der Engel Israel, vom Himmel herabgestiegen, incognito unter dem menschlich-irdischen Namen "Jakob", aber seiner wahren Existenz nach als Engel unter den Menschen weilte. Diese Doppelexistenz ist auch vorausgesetzt im Hinblick auf den Ringkampf mit dem Engel Uriel. Wahrscheinlich ist der Text, der weder die Umbenennung noch den Sieg Jakobs expressis verbis erwähnt, so zu verstehen, daß Gott selber (Z.9) - als Ergebnis des Kampfes - das wahre Wesen Jakobs als Engel durch die Verleihung des Namens "Israel" enthüllt, das allerdings erst mit dem späteren Aufstieg in die himmlischen Sphären - auch dies kann nur vorausgesetzt werden, ist aber im Text selber ausgespart - von der Möglichkeit des Verkanntwerdens befreit wird. Die den Text durchziehende Spannung zwischen dem Namen "Jakob" und dem Namen "Israel" ist damit natürlich aufgehoben. Jetzt, nachdem an der himmlischen Existenz des Engels Israel nicht mehr gezweifelt werden kann, erinnert der Name "Jakob" nur noch an das vergangene und nun überstandene irdische Intermezzo. Darum kann neben dem eigentlichen Namen "Israel" ruhig der Name "Jakob" beibehalten werden. Man sieht also, daß der Deszendenzmythos eine Antwort auf die Frage gab, wieso das wahre Wesen Jakobs als Engel und damit auch seine Vorrangstellung vor allen anderen Engeln verkannt werden konnte.

Daß der Name "Jakob" trotzdem nicht verworfen wird, liegt, abgesehen von dem schon erwähnten Grund, daran, daß am Glauben

---

10) Tah^{a}rût, S.515.

an den Schöpfergott unbedingt festgehalten wird, denn es wird ausdrücklich gesagt, daß Abraham und Isaak vor der übrigen Schöpfung erschaffen wurden (Z.7) und "Jakob als Erstgeborener aller Lebewesen von Gott das Leben bekam" (Z.9f.). Andererseits zeigt die Abwertung der irdisch-menschlichen Existenz zugunsten der himmlischen eine deutliche Nähe zum gnostischen Dualismus. Daher wird man mit P.Schäfer (S.515) das "Gebet Josephs" in Kreisen eines von gnostischen Anschauungen beeinflußten Judentums an der Schwelle zur Häresie suchen können.

Zusammenfassend kann man sagen, daß in diesem Text Motive aus dem Traditionsgut des rabbinischen Judentums, ferner aus dem Einflußbereich Philos, also dem mystisch-hellenistischen Judentum, und vor allem aus gnostisierenden Kreisen zusammengeflossen sind, die nicht etwa additiv zusammengefügt wurden, sondern transformiert wurden und zu einer neuen Einheit verschmolzen.

VI. Ausblick auf Nachwirkungen des jüdischen Verständnisses der Ringkampferzählung und antijüdische Polemik bei den Kirchenvätern einschließlich rezeptionsgeschichtlicher Folgen an der Schwelle zur Neuzeit.

Auch im Rahmen dieser Untersuchung kann es lehrreich sein, einen Blick auf die frühchristliche Literatur zu werfen, denn schon allein die Bewertung der hebräischen Bibel bzw. der LXX als heilige Schrift und ihre Aufnahme in den Kanon bedeutete für die Kirche eine Notwendigkeit, sich mit diesem Dokument jüdischer Glaubensüberlieferung und womöglich auch mit darauf basierenden Auslegungen auseinanderzusetzen.
Da nun die Ringkampferzählung in besonders konzentrierter und prägnanter Form jüdisches Selbstverständnis darstellt, konnte sie geradezu zu einer Stellungnahme auf christlicher Seite provozieren, auch wenn den Exegeten vielleicht nicht immer die exemplarische Bedeutung dieser Tradition bewußt war. Es kann daher recht aufschlußreich sein, wenn wir im Folgenden einige der bedeutendsten Vertreter der frühkatholischen Kirche zu Wort kommen lassen, um zu erkennen, in welcher Weise sie diese Provokation beantworteten.

In der Reihe der Kirchenväter scheint Justinus Martyr der erste zu sein, von dem uns eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Ringkampferzählung erhalten ist. Sie findet sich in seinem "Dialog mit dem Juden Tryphon", und zwar in den Kapiteln 58, 75, 1o6 und 125. Er will hier seinem jüdischen Gesprächspartner beweisen, daß schon im AT Christus als Gott offenbart worden sei:

> "Wenn wir nun wissen, daß jener Gott dem Abraham, Jakob und Moses sich in so vielen Gestalten geoffenbart hat, warum sollen wir ungläubig daran zweifeln, daß er gemäß dem Willen des Vaters aller auch als Mensch durch eine Jungfrau geboren werden konnte? (75,3)"

Um dies zu erhärten, zitiert der Verfasser unter anderem die Geschichte von Jakobs Kampf am Jabbok, fast wörtlich nach der

Fassung der LXX, wobei er nur die beiden letzten Verse ausläßt[1]. Ihm geht es hierbei in erster Linie um die Gestalt des anthrōpos, der mit Jakob ringt. Nach seiner Auffassung ist hier Gott selbst dem Jakob in Gestalt eines Menschen erschienen, so daß man daraus die Schlußfolgerung ziehen könne, jener Mensch und Gott selbst seien ein und dieselbe Person - für ihn ein Beweis dafür, daß Christus schon im AT gewirkt habe.

Ein ebenso wichtiger Gesichtspunkt ist für ihn das Motiv der Umbenennung, genauer gesagt, die Deutung des Namens "Israel":

> "Der Name Israel nun bedeutet folgendes: Ein Mann, der die Kraft besiegt: Denn 'Isra ' bedeutet: ein Mann, der siegt, 'El' aber Kraft. Daß Christus als Menschgewordener so handeln werde, eben das war prophezeit durch das Mysterium des Ringkampfs, den Jakob mit dem führte, der im Gehorsam gegen den Willen des Vaters zwar in die Erscheinung trat, aber doch Gott war, insofern er der Erstgeborene aller Geschöpfe ist. Nach seiner Menschwerdung trat nämlich, wie ich oben sagte, der Teufel, das ist jene Kraft, die Schlange und Satan heißt, zu ihm, versuchte ihn und wollte ihn durch die Forderung, er solle ihn anbeten, mit Gewalt stürzen. Doch er überwand ihn und schlug ihn durch den Beweis, daß er böse sei, weil er mit seiner Forderung, als Gott verehrt zu werden, gegen die Schrift handle, und weil er Gottes Pläne verlassen habe. Er entgegnete ihm nämlich: Es steht geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen. Da ging der Teufel fort, von dem Vorwurf getroffen. Doch da unser Christus auch erlahmen wollte, als er nämlich entschlossen, am Kreuz zu sterben, in Not war und das Leiden auf sich nahm, so ließ er dies im voraus ankündigen, indem er den Schenkel Jakobs durch Berührung erlahmen ließ. Er trug aber seit alters den Namen Israel, mit welchem er den seligen Jakob benannte, um ihn durch seinen

---

1) zu Gen.32,31 erscheint statt des esōthē eine andere Lesart, nämlich echarē; wahrscheinlich bildet sie die Grundlage für die Aufforderung des Engels, Jakob solle sich freuen, bei Josephus.

eigenen Namen zu segnen und zu verkünden, daß alle, welche durch ihn ihre Zuflucht zum Vater nehmen, ein gesegnetes Israel seien. Ihr aber habt für all das kein Verständnis und seid auch nicht bereit, es zu verstehen, da ihr der fleischlichen Abstammung nach Kinder Jakobs seid und noch die volle Erlösung erwartet. Aber daß ihr auch hierin irrt, habe ich wiederholt gezeigt (125,3ff.)."

Dieser Text ist in zweifacher Hinsicht interessant, einmal wegen der sehr volksetymologisch wirkenden Erklärung des Namens "Israel" und zum anderen wegen seiner christologischen Typologie. Die Deutung des Namens "Israel" geht hier, wie der Herausgeber der griechisch-lateinischen Ausgabe des "Dialogus cum Tryphone" anmerkt, anscheinend auf die Zerlegung des Namens in den Satz ʾjš śrh ʾl zurück, ein Verfahren, das sehr stark an den Al-Tiqri-Midrasch aus SER 138f. erinnert.[2] Es sieht so aus, als stehe auch hier eine jüdische Tradition dahinter, die allerdings verlorengegangen ist. Die Einmaligkeit dieser Erläuterung aber liegt in dem Verständnis von ʾl, das hier nicht im Sinne der Gottesbezeichnung "El" aufgefaßt wird, sondern im Sinne von "Kraft", ähnlich wie in der Redensart Gen.31,29. Es könnte sein, daß diese Interpretation darauf zurückgeht, daß man allzu anthropomorphistisches Reden von Gott vermeiden wollte. Justin nutzt diese Tradition, indem er sie auf Christus und die Legende von seiner Versuchung in der Wüste (Mt.4,1-11) bezieht. Der Ringkampf Jakobs wird damit zu einer Vorabbildung des Kampfes, den Christus mit dem Satan führte, als dieser ihn versuchte. Auffallend ist die Identifizierung von ʾl bzw. dynamis mit dem Satan; sie zeigt, daß dynamis hier negativ aufgefaßt wird, als feindliche Macht, wahrscheinlich im Sinne von "Dämon". Möglicherweise knüpft Justin hiermit an eine Tradition an, die wie in BerR 77,2 in Jakobs Gegenspieler einen Zauberer sah. Vielleicht hatte Justin auch eine versteckte Anspielung auf den zu seiner Zeit in Samaria wirkenden Simon Magus, der sich (nach

2) s.o. S. 65

Act.8,1o) als "die Inkarnation der die Welt schaffenden und beherrschenden Gotteskraft" (E.Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Band III, S.281, Nachdruck der Ausgabe von 1923, Darmstadt 1962), die "megalē dynamis theou" (Act.8,1o), verstand, damit im Sinne. Dann ist auch die Beschränkung auf die dritte Versuchung verständlich,denn diese läuft auf eine direkte Konfrontation zweier miteinander konkurrierender Offenbarungsansprüche hinaus: Christi, des Sohnes Gottes, und Satans, jener dynamis, die ebenfalls göttliche Verehrung forderte.
Bemerkenswert ist ferner die symbolische Ausdeutung der Hüftberührung bzw. Hüftlähmung. Sie erinnert sehr stark an die von jüdischer Märtyrertheologie bestimmte rabbinische Auslegung dieses Motivs, denn Justin sieht darin eine Vorausdeutung auf Passion und Kreuzestod Christi.
Doch die wichtigste Uminterpretation steckt in der völligen Neubewertung des Namens "Israel". Er ist nun nicht mehr Ehrenname des Volkes Israel, sondern der Christen. Die Verleihung dieses Namens an Jakob ist die Übertragung des Namens Christi- gemeint ist die oben dargelegte christologische Umdeutung des Namens "Israel" - auf alle, die durch Christus zu Gott kommen. Daher können die Juden sich nicht mehr auf Jakob als Repräsentanten Israels berufen, denn sie sind nicht "das gesegnete Israel", sondern nur Kinder Jakobs der fleischlichen Abstammung nach. Ihre Weigerung, Christus als Erlöser anzuerkennen, von Justin als Unverständnis angeprangert, ist also der Grund, weswegen ihnen der Ehrenname "Israel" abgesprochen wird. Damit ist Jakob fast ganz in den Hintergrund getreten; er ist zum bloßen Vorläufer Christi geworden, und sein Name "Israel" dient einer völlig anderen Typologie als im jüdischen Bereich. Ähnlich wie bei Paulus, der zwischen Israel nach dem Fleisch und Israel nach der Verheißung (Rö.9,6ff.), man könnte sinngemäß auch sagen: nach dem Geist, unterscheidet, wird auch hier nur der zu dem eigentlichen Israel gerechnet, der den christlichen Glauben angenommen hat. Dadurch, daß der Name "Israel" zum eigenen Namen Christi erklärt wird, ist Christus, der Mann,

der über den Satan siegt, zum Ausgangs- und Bezugspunkt der "wahren Israeliten" geworden. Allerdings steht diese Interpretation im Widerspruch zu der in derselben Schrift vertretenen Auffassung, daß der anthrōpos der Genesiserzählung selbst insofern Typos Christi sei, als er auf die Inkarnation Christi vorausweise. So stehen hier zwei Typologien im Widerstreit miteinander.

Eine andere, aber in der Tendenz ähnliche Auslegung leitet Clemens von Alexandrien in seinem "Paidagogos" (I 56,3f. und 57, 1-3):

> "Bei Jakob aber zeigt er (sc. der Logos) sich aufs deutlichste als Erzieher. Sagt er doch zu ihm: Siehe, ich bin mit dir und behüte dich auf jedem Wege, wo immer du gehen magst, und ich werde dich in dieses Land zurückbringen; denn ich verlasse dich sicherlich nicht, bis ich alles vollführt habe, was ich dir sagte! Mit diesem hat er, wie erzählt wird, auch gerungen. 'Es blieb aber', so heißt es, 'Jakob allein zurück, und es rang mit ihm ein Mann', der Erzieher, 'bis zum Morgen'. Dies war der Mann, der sich mit ihm übte und den in Übung bewährten Jakob zum Kampf gegen den Bösen geschickt machte. Daß aber der Logos es war, der zugleich den Jakob zum Kampf geschickt machte und die Menschheit erzieht, dafür ist Beweis das Wort: Er fragte ihn und sagte zu ihm: Tue mir kund, was dein Name ist! Und er sprach: Warum denn fragst du nach meinem Namen? Denn den neuen Namen bewahrte er auf für das unmündige neue Volk. Denn noch namenlos war Gott, der Herr, da er noch nicht Mensch geworden war. Indessen nannte Jakob den Namen jenes Ortes Erscheinung Gottes; denn ich sah, so heißt es, Gott von Angesicht zu Angesicht, und meine Seele wurde gerettet! Angesicht Gottes aber ist der Logos, durch den Gott sichtbar gemacht und geoffenbart wird. Damals hat er (sc. Jakob) auch den Namen Israel erhalten, als er Gott den Herrn gesehen hatte. Dieser ist Gott, der Logos, der Erzieher, der zu ihm wieder später sagte: 'Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!' Sieh, wie der Erzieher den Gerechten geleitet, wie er den in Übung Bewährten auch zum Kampfe geschickt macht , indem er ihn lehrt, den Gegner an der Ferse zu packen."

Was an dieser Interpretation sofort auffällt, ist ihre starke Abhängigkeit von Philo. Ebenso wie dieser identifiziert Clemens den anthrōpos mit dem Logos, schreibt ihm erzieherische Wirkung zu und betrachtet ihn als Offenbarungsprinzip. Auch für ihn ist Jakob der Typos des asketēs, der gegen das Böse kämpft, indem er den Gegner an der Ferse packt. Vor allem übernimmt er Philos Deutung des Namens "Israel"[3], nicht nur hier, sondern auch an anderen Stellen (Paid.77,2; Strom.I.31,4; II.2o,2; IV.169,1; Exc.ex Theod.56,5). Man könnte also sagen: Er steht ganz auf den Schultern Philos. Doch bei näherem Zusehen erkennt man, daß trotz der engen Anlehnung an Terminologie und Ideenlehre Philos das Ganze unter einem völlig neuen Vorzeichen steht, nämlich dem der Christologie. Dies wird in dem zitierten Text durch die Auslegung von Gen.32,3o angedeutet. Clemens versteht diesen Vers nämlich als Hinweis auf die Inkarnation Christi und im Zusammenhang damit auf die Christen: Der noch unbekannte Name des Logos, Christus, kann erst offenbart werden, wenn der Logos Fleisch geworden ist. Diese Neuinterpretation des Logos aber ist entscheidend; sie bedeutet, daß Jakob nicht mehr Prototyp jüdischen Selbstverständnisses ist, sondern zum Typos dessen geworden ist, der durch das erzieherische Wirken des Logos zu Christus hingeleitet wird. Dementsprechend kann der Name "Israel", "Gott schauend", nicht mehr auf das jüdische Volk angewandt werden, sondern er wird ihm, genau wie bei Justin, aberkannt:

> "Nicht erkannte den Herrn das verirrte Volk, nicht beschnitten ist es in seinem Verstand, nicht erleuchtet ist es in seiner Finsternis; es sah Gott nicht, es verleugnete den Herrn, es hat den Vorzug, Israel zu sein, preisgegeben; es verfolgte Gott, es hoffte, dem Logos eine Schmach anzutun, und es krönte den wie einen König, den es als Verbrecher ans Kreuz schlug." (Paid.II 73,6).

---

3) Aufschlußreich ist dabei die bei Philo nirgends zu findende Verknüpfung mit Gen.32,31.

Der Name "Israel" wird nun so interpretiert, daß er Ausdruck christlichen Selbstverständnisses und Mittel antijüdischer Polemik geworden ist.

Einen anderen Aspekt behandelt Origenes, wenn er in seinem Werk "De principiis" auf die Ringkampferzählung Bezug nimmt. Ihm dient diese Erzählung dazu, zu verdeutlichen, daß der Christ nicht aus eigener Kraft, sondern nur mit Gottes Hilfe gegen feindliche Mächte kämpfen kann. Im Anschluß an Rö.8,38f. sagt er (De principiis III 2,5):

> "Denn die menschliche Natur für sich allein kann, wie ich glaube, nicht den Kampf führen gegen 'Engel', gegen 'Höhen und Tiefen' und gegen 'eine andere Kreatur'; aber wenn sie spürt, daß der Herr in ihr gegenwärtig ist und wohnt, sagt sie im Vertrauen auf die göttliche Hilfe:'Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?...' (Ps.27,1-3)"

Auf dieses Psalmenzitat folgt als Illustration die Bezugnahme auf Gen.32,23ff.:

> "Daher glaube ich, daß vielleicht niemals ein Mensch durch sich selbst eine feindliche Macht besiegen kann, wenn er nicht Gottes Hilfe dabei hat. Darum heißt es auch, ein Engel habe mit Jakob gerungen. Wir verstehen dieses Ringen des Engels'mit Jakob' nicht im gleichen Sinne wie (ein Ringen) gegen Jakob; vielmehr (ist die Erklärung folgende:) Der, der ihm zum Schutze beigegeben war, welcher, weil er seine Fortschritte kannte, ihm auch 'den Namen Israel' gab, rang 'mit ihm', das heißt,er war mit ihm im Kampfe und half ihm im Streit, während es zweifellos ein anderer war, gegen den er kämpfte und gegen den er Streit führte. Paulus sagt ja auch nicht (vgl.Eph.6,12), wir hätten <u>mit</u> Fürsten und mit Gewalten zu kämpfen, sondern gegen Fürsten und gegen Gewalten. Daher hat auch Jakob bei seinem Ringen ohne Zweifel eine von diesen Mächten zum Gegner gehabt, die Paulus aufzählt als Feinde und Streiter wider das Menschengeschlecht und zumal die Heiligen. Darum sagt denn also die Schrift von ihm, er habe 'mit dem Engel gerungen', und er sei stark gewesen zu

> Gott hin; sein Kampf wurde also mit Hilfe des Engels unterstützt, und die Palme der Vollkommenheit führte den Sieger zu Gott."

Auch diese Interpretation läßt Spuren von Philos Einfluß erkennen: Der Name "Israel" wird Jakob gegeben, weil er in der Übung fortgeschritten war. Vor allem erinnert die Rolle des Engels, der Jakob als Helfer im Kampfe beigestanden habe, an die des Logos, der ihn leitete und ihm half. Die exegetische Beweisführung ist allerdings reichlich spitzfindig, denn sie stützt sich auf die Präposition "cum", hebräisch ʿm, die im Text eindeutig im feindlichen Sinne gemeint ist, während Origenes bzw. sein Übersetzer Rufinus sie im soziativen Sinne umdeutete. Gleichzeitig wirkt der Text wie eine Weiterführung der Gedanken Philos, denn das von Philo gebrauchte Bild vom Logos als Beistand ließ die Frage offen, wer denn eigentlich der Gegner Jakobs gewesen sei. Diese Lücke füllt Origenes mit der aus Eph.6,12 gewonnenen Auskunft, Jakob habe gegen eine der dort genannten feindlichen Mächte zu kämpfen gehabt.
Die Verknüpfung des Genesistextes mit Rö.8,38f. und Eph.6,12 zeigt deutlich, daß die Ringkampferzählung trotz der starken Anklänge an Philo ganz vom christlichen Kontext her verstanden wird, ohne daß dies an den Einzelheiten selbst erkennbar wäre. Entscheidend ist die christliche Ausgangsbasis, nach der Gottes Liebe, die sich in Christus Jesus offenbart, stärker als alle feindlichen Mächte ist. Auf Jakob übertragen, bedeutet dies, daß eben diese Liebe, wirksam geworden in der Hilfe des Engels, seinen Sieg ermöglicht habe. Jakob ist damit zum Typos des christlichen Kämpfers und Helden geworden.

Auch im okzidentalen Bereich finden wir die Ringkampferzählung in christologisch interpretierter Form. So lesen wir bei Ambrosius, De Jacob II 6.7,28-3o:

> "Daher blieb Jakob, der sein Herz von aller Feindschaft gereinigt und sich in friedlicher Gemütsverfassung befand, nachdem er alles, was ihm gehörte, entfernt hatte, allein zurück und rang mit Gott. Jeder, der nämlich das Weltliche verachtet, gelangt eher zum Bild und zur Ähnlichkeit Gottes. Was bedeutet nämlich

mit Gott ringen anderes als den Streit um die Tugend aufzunehmen, mit einem höheren Wesen zu kämpfen und ein wirksamerer Nacheiferer Gottes als die übrigen zu werden? Und weil sein Glaube und seine Frömmigkeit unbesiegbar waren, offenbarte ihm der Herr die geheimen Mysterien, indem er seine Hüftpfanne berührte, deswegen weil aus seiner Zeugungsfähigkeit der Herr Jesus, welcher Gott weder ungleich noch unebenbürtig sein sollte, abstammte von der Jungfrau. Auf sein Kreuz deutet die Seite der erlahmenden Hüfte hin, weil es durch die über die ganze Welt verbreitete Sündenvergebung für alle heilbringend sein würde; dieser würde auf Grund der Erstarrung und Betäubung seines Körpers auch die Auferstehung der Toten verleihen. Daher ging dem heiligen Jakob, dessen Geschlecht das heilbringende Kreuz des Herrn leuchtete, die Sonne nicht ohne sein Verdienst auf, zumal die Sonne der Gerechtigkeit dem aufgeht, der Gott erkennt, weil er selbst das ewige Licht ist. Jakob aber hinkte an seiner Hüfte. Deswegen essen die Israeliten noch heutzutage die Sehne nicht. Wenn sie doch gegessen und geglaubt hätten! Aber weil sie nicht bereit waren, den Willen Gottes zu tun, deshalb aßen sie auch nicht. Es gibt auch solche, die (dies) so verstehen, weil Jakob deshalb an einer Hüfte gehinkt habe, weil ja angesichts der Tatsache, daß zwei Völker aus seiner Zeugungskraft hervorgingen, die künftige Erstarrung des einen (der beiden) hinsichtlich der Gnade des Glaubens schon bald offenbar wurde. Er selbst ist also das Volk, das in der Erstarrung seines Unglaubens hinkte."

Noch stärker als die Kirchenväter des orientalischen Bereichs wendet Ambrosius die allegorische Methode an. Sein Interesse kreist besonders um die Hüftberührung bzw. -verrenkung. Aber auch andere Details deutet er allegorisch. So sieht er in dem Zurückbleiben Jakobs ein Zeichen für dessen asketische, weltflüchtige Haltung. Den Ringkampf selbst deutet er, ähnlich wie Philo, ohne daß eine direkte Abhängigkeit festzustellen wäre, als ein geistiges Ringen um religiös-sittliche Werte. Die Berührung der Hüfte wird als Belohnung für die Unbesiegbarkeit seines Glaubens und seiner Frömmigkeit angesehen. Er deutet

sie als Offenbarung des christologischen Geheimnisses, und zwar als Hinweis auf die Jungfrauengeburt und damit auf die Gottgleichheit Christi. Die Hüftlähmung selbst versteht er, ähnlich wie vor ihm schon Justin, als Hinweis auf die Kreuzigung Christi und die damit verbundene Sündenvergebung, ja sogar die Auferstehung sieht er darin vorgebildet. Auch der Sonnenaufgang hat symbolische Bedeutung für ihn. Wie in der rabbinischen Auslegung handelt es sich um die "Sonne der Gerechtigkeit"[4] (Mal. 4,2 = 3,2o nach der hebräischen Zählung), die dem aufgeht, der Gott erkennt.

An einer anderen Stelle,in seinem Kommentar zu Psalm 43,5-6, führt Ambrosius diesen Zug noch weiter aus:

> "Wer anders ist diese Sonne als die, welche die Tage der Gerechtigkeit (vgl.Ps.72,7) erstrahlen ließ, in denen Christus aus der Jungfrau geboren wurde?"

Auf diese Weise übermalt er diesen Zug christologisch. Gleichzeitig benutzt er ihn aber auch zu antijüdischer Polemik:

> "In Wahrheit sahen die Juden, und doch glaubten sie nicht. Deshalb wurden ihnen die Tage verkürzt (Mt.24,22), uns erleuchtet, weil ihnen das Tageslicht schwand, uns aber nahte ... Also sind denen die Tage um die Hälfte (Anspielung auf Ps.lo2,25) verkürzt auf Grund der Finsternis der Gottlosigkeit und des Elends der Treulosigkeit, welchen die Sonne untergeht über den Propheten,

---

4) Ein spätes Echo dieses Gedankens findet sich in einem Lied von Charles Wesley (17o7-1788), in dem der Ringkampf zwischen Jakob und dem Unbekannten auf das enge Verbundensein zwischen der gläubigen Seele und Christus bezogen wird. Dort heißt es in der 12.Strophe:
"The Sun of Righteousness on me
Hath risen with healing in His wings;
Withered my nature's strength from Thee
My soul its life and succour brings;
My help is all laid up above;
Thy nature and Thy name is Love."

> wie geschrieben steht (Mi.3,6). Denn wie den Gerechten die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht, so geht sie den Ungläubigen unter."

Diese Ausführungen lesen sich fast wie die genaue Umkehrung der rabbinischen Polemik gegen Rom. Die Juden als Verblendete tappen in der Finsternis des Unglaubens, während die Christen sich im Glanz des christlichen Glaubens sonnen.
Seine besondere Aufmerksamkeit wendet Ambrosius schließlich dem Speisetabu zu. Auch darin findet er einen günstigen Ausgangspunkt für polemische Ausfälle gegen die Juden. Deutlicher als in unserer Stelle kommt dies in seinem Kommentar zu Psalm 43,16-18 zum Ausdruck:

> "Weil die Israeliten dieses Mysterium (sc. daß die Hüftberührung auf die Passion Christi vorausweist) nicht erkannten, setzten sie fest, daß sie den Nerv nicht essen sollten. Und deswegen betrogen sie sich auch um die Erlösung durch das heilige Blut, sagten sich auch los von den Wohltaten seiner heilbringenden Passion, damit sie nicht das ewige Leben verdienen sollten, weil geschrieben steht: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken werdet, werdet ihr nicht das Leben in euch selbst haben. Wer aber mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, wird das ewige Leben haben."

Die Juden werden also deswegen getadelt, weil sie das Abendmahl Christi nicht anerkennen, auf das nach Meinung des Verfassers schon durch die Hüftberührung hingewiesen wird. Auch die zweite Auslegung zur Hüftlähmung ist polemisch zugespitzt. Jetzt wird das Hinken als Vorausdeutung auf den künftigen Unglauben der Juden verstanden.

Eine interessante Variante christologischer Auslegung und antijüdischer Polemik bietet Augustin in "De civitate Dei" XVI 39. Nach einer kurzen Zusammenfassung der in Kapitel 29-31 erzählten Ereignisse kommt er auf den Kampf Jakobs mit dem Engel zu sprechen:

> "Jakob aber wurde, wie oben erwähnt, auch Israel genannt, ein Name, den eigentlich das von ihm abstammende Volk erhielt. Dieser

> Name aber wurde ihm von dem Engel verliehen, der auf der Rückkehr von Mesopotamien mit ihm gerungen hatte, ganz augenscheinlich das Vorbild Christi darstellend. Denn daß Jakob über ihn siegte, jedenfalls mit dessen Einverständnis, um ein Mysterium zu versinnbildlichen, symbolisiert die Passion Christi, bei der die Juden scheinbar über ihn siegten. Und dennoch setzte er bei demselben Engel, den er besiegt hatte, eine Segnung durch; demnach bestand die Segnung in der Verleihung dieses Namens. Israel aber übersetzt man mit 'Gott schauend', was am Ende (sc. in der eschatologischen Zukunft) die Belohnung aller Heiligen sein wird. Ferner berührte derselbe Engel ihn, den scheinbaren Sieger, an der Breitseite der Hüfte und lähmte ihn auf diese Weise. Also war ein- und derselbe Jakob gesegnet als auch lahm: gesegnet in denen, die aus demselben Volk an Christus glaubten, und lahm in den Ungläubigen. Denn die breite Seite der Hüfte bedeutet die Menge der Art. Es ist ja die Mehrheit innerhalb seiner Nachkommen, über die prophetisch vorausgesagt wurde: Und sie hinkten lahm hinweg von ihren Pfaden (Ps.18,46 nach der Fassung der Vulgata)."

Wie man sieht, deutet Augustin manche Einzelheiten anders und differenzierter als seine Vorgänger, aber die Tendenz seiner Auslegung ist die gleiche. Auch bei ihm ist der Engel ein Typos Christi, aber nicht als Erzieher oder Sieger, sondern gerade als Besiegter, allerdings als scheinbar Besiegter, weil die Passion Christi ja nicht als Niederlage verstanden wird. Aber auch Jakob kommt typologische Bedeutung zu, und zwar eine doppelte: eine negative und eine positive. Einerseits verkörpert er als scheinbarer Sieger die Juden, die nach gängiger christlicher Auffassung die Passion Christi verschuldeten, und als lahm Dahinhinkender die Masse der ungläubigen Juden, das heißt derer, die nicht an Christus glauben. Andererseits ist er als Gesegneter und Gottschauender - denn die Segnung wird ja gleichgesetzt mit der Namensverleihung - Typos aller Judenchristen, also derjenigen Nachkommen Jakobs, die zum Glauben an Christus gekommen sind. Die Typologie des Gottschauenden weist allerdings

insofern über diese kleine, begrenzte Gruppe hinaus, als sie alle Christen einschließt, das heißt diejenigen, die am Ende aller Tage der Gottesschau teilhaftig werden. So erhält der Name "Israel", der bei Philo die höchste Form jüdischer Selbstverwirklichung symbolisiert, bei Augustin eine spezifisch christliche Bedeutung.

Ganz anders sieht die Interpretation des Hieronymus aus, auf die schon an anderer Stelle Bezug genommen wurde.[5)] Sie basiert auf gründlichem philologischem Studium und enthält sich jeglicher Allegorese, wobei natürlich auch christliche Typologie ausgeschlossen wird. Im Zusammenhang lautet der Text, der aus den Quaestiones hebr. in Genesim zur Stelle stammt, folgendermaßen:

> "Und er sagte zu ihm: Nicht mehr Jakob sollst du heißen, sondern Israel wird dein Name sein, denn du bist Gott gegenüber stark gewesen und wirst (daher) mächtig bei den Menschen sein. Josephus meint im ersten Buch der antiquitates, Israel sei er deswegen genannt, weil er gegen einen Engel Widerstand geleistet habe: Dies konnte ich, obwohl ich sorgfältig im Hebräischen nachforschte, ganz und gar nicht finden."

Es folgt sodann die Wiedergabe der zum großen Teil schon behandelten Lesarten des Aquila, des Symmachus, der LXX und des Theodotion; dann bietet Hieronymus seine eigene auf dem hebräischen Text basierende Erklärung:

> "sarith nämlich, das von der Vokabel Israel abgeleitet wird, bedeutet Fürst. Daher ist der Sinn hier: Nicht mehr wird dein Name Betrüger sein, das heißt Jakob, sondern dein Name wird 'Fürst bei Gott', das heißt Israel, sein. Wie ich nämlich Fürst bin, so wirst auch du, der du mit mir zu ringen vermochtest, Fürst heißen. Wenn du aber mit mir, der ich Gott oder Engel bin (weil die meisten dies ja verschieden erklären), zu kämpfen vermochtest, um wieviel mehr mit Menschen, das heißt mit Esau, den du nicht

---

5) s.o.S.28.

zu fürchten brauchst! Jene Erklärung aber, nach der im Buch der Namen Israel als Mann, der Gott sieht oder als Geist, der Gott sieht, interpretiert wird, - eine Erklärung, die, weil sie in aller Munde ist, fast schon abgenutzt wirkt - scheint mir weniger eine der Wahrheit entsprechende als gewaltsame Interpretation zu sein. Hier nämlich wird Israel mit folgenden Buchstaben geschrieben: Jod, Sin, Resch, Aleph, Lamed, was bedeutet: Fürst Gottes oder der Redliche Gottes, das heißt euthytatos theou. Aber'der Mann, der Gott sieht' wird mit folgenden Buchstaben geschrieben: Nämlich 'Mann' wird mit drei Buchstaben geschrieben: Aleph, Jod, Schin, so daß man es eis (ʾjš) ausspricht, 'sehend' mit drei Buchstaben: Resch, Aleph, He, so daß man raha (rʾh) spricht. Ferner 'el' mit zwei Buchstaben: Aleph und Lamed, was mit 'Gott' oder 'stark' wiedergegeben wird. Wenn es also auch Männer von gewaltigem Ansehen gibt und der Schatten der Beredsamkeit derer uns erdrückt, die Israel mit 'Mann oder Geist, der Gott sieht' übersetzt haben, werden wir doch mehr durch die Autorität der Schrift, und zwar des Engels oder Gottes, der Israel selbst benannt hat, geleitet, als (durch die Autorität) einer beliebigen weltlichen Beredsamkeit."

Wenn Hieronymus hier so energisch die auf Philos Interpretation beruhende Deutung des Namens "Israel" zurückweist - wahrscheinlich richtet sich seine Kritik nicht gegen Philo selbst, da sich bei ihm nur die Wendung horon theon , aber niemals anēr oder nous horōn theon findet - läßt er sich damit ganz von seiner Kenntnis der hebräischen Sprache leiten, wobei er an der Möglichkeit, das in "Israel" steckende Verb von der Wurzel šwr abzuleiten, wohl nicht gedacht hat. In der Ausdeutung des Namens selbst scheint er dagegen von rabbinischen Traditionen beeinflußt zu sein. Wenn er den Engel nämlich als princeps, hebräisch śr , bezeichnet und beide principes miteinander vergleicht, so klingt dies fast wie ein Widerhall der Midraschim, in denen gefragt wird, wer von beiden Fürst über wen geworden sei. Allerdings herrscht bei ihm Parallelität, ähnlich wie in dem aus späterer Zeit stammenden Midrasch PRE 37, in dem der Engel

Jakob nach seinem eigenen Namen "Israel" nennt; mit dem Rangstreit-Motiv jedoch konnte er kaum etwas anfangen. Auch die Erklärung zum zweiten Teil des ätiologischen Deutesatzes, mit "Menschen" sei Esau gemeint, könnte z.B. auf BerR 78,3 zurückgehen, wenn es auch keineswegs auszuschließen ist, daß er selbst unabhängig davon auf diese Idee kam. Jedenfalls sieht auch er, in Übereinstimmung mit vielen Midraschim, darin, daß Jakob den Kampf mit dem Engel ausfocht und "Fürst" genannt wurde statt "Betrüger", ein Zeichen der Ermutigung und Legitimation hinsichtlich seiner Auseinandersetzung mit Esau. Nur läßt er an keiner Stelle durchblicken, daß er bei den beiden Namen an die damit gemeinte typologische Bedeutung gedacht haben könnte. Sein Kommentar geht kaum über die Grenzen rein philologischer Gelehrsamkeit hinaus. Wahrscheinlich wäre ihm eine weitergehende Interpretation, wie das Beispiel seiner kritischen Auseinandersetzung mit der auf Philo basierenden Erklärung des Namens "Israel" zeigt, zu spekulativ gewesen.

Den Abschluß dieses Exkurses soll ein Text bilden, der nicht mehr der frühchristlichen Literatur zugehört, sondern aus sehr viel späterer Zeit stammt, nämlich aus einer Armenbibel um 1420-1430 - es handelt sich um eine Miniatur aus der Handschrift Cpg 148 der Universitätsbibliothek Heidelberg, und zwar um fol.153V -, damit exemplarisch deutlich wird, wie weit die Nachwirkungen Philos und der Kirchenväter reichen. Nach einem kurzen summarischen Bericht über Jakobs Flucht vor Laban, seiner Auseinandersetzung und gütlichen Einigung mit ihm heißt es:

> "... doch waz iacob in sorgen auf seinen pruder esau, wie er von dem chäm. Da erschain im ein engel, vnd rang mit im piz an den tag vnd mocht in nicht überwinden. vnd sprach zu im: Pist du gen got als starkh gewesen so fürcht dir nicht vor den läwten. du haizzest nimmer iacob. für baz ist israhel dein nam. also schied er von im. - Jacob bezaichent sand thoman der nit gelauben wolt daz vnser herr von dem (tot) wär erstanden. als iacob

der nicht getrawn wolt daz in got gen seinem pruder esau möcht behuldigen, mit dem rang des engels. Das ist iesus cristus der sand thoman sein hant nam, vnd im die legt in die wunden seiner seitten, vnd die vinger in die nagellöcher seiner hand, vnd sprach zu im: Pis (sei) nicht ungeläubig wann (daß) ich es pin. Zehant rüfft er: Mein herr vnd mein got. Da ward er israhel genannt, daz ist gesprochen: ainer der got sicht, wann er got sach vnd erchant ..."

Eine besondere Überraschung bietet diese Armenbibel insofern, als hier immer noch, bis an die Schwelle der Neuzeit, Philos Einfluß bezüglich der Deutung des Namens "Israel" geradezu mit Händen zu greifen ist. Durch die typologische Verknüpfung mit der neutestamentlichen Gestalt des "ungläubigen Thomas" erhält diese allerdings einen ganz neuen Aspekt, der auch bei den Kirchenvätern noch nicht zu finden war. Jakob wird jetzt zum Typos dessen, der durch den Kampf mit dem Engel gelernt hat, auf Gott zu vertrauen, das heißt darauf, daß Gott ihm Gnade schenken werde bei dem bevorstehenden Treffen mit Esau. Diese Überwindung der Angst des Unglaubens findet ihren Ausdruck in der Verleihung des Namens "Israel", dessen, der Gott sieht, wie Thomas, der in den Ruf ausbricht: Mein Herr und mein Gott! als er Jesus gesehen hat. Dieser Tendenz dient auch die ganz mit der Erläuterung des ätiologischen Deutesatzes durch Hieronymus übereinstimmende freie, an der Vulgata orientierte Wiedergabe von Vers 29. Ebenso wie bei mehreren Kirchenvätern hat auch der Engel typologische Bedeutung, und zwar als Vorausdeutung auf Christus. Als derjenige, der Jakob hilft, die Angst des Unglaubens zu überwinden und Jakob auf Gott schauen lehrt, weist er voraus auf Christus, der Thomas dadurch, daß er ihm erlaubt, seine Hände in die Nägelmale zu legen, hilft zu glauben. Der Name "Israel" gewinnt nun christologischen Sinn, denn eigentlich meint er die Gottesschau dessen, der wie Thomas Christus gesehen und erkannt hat. Auch darin sind die Nachwirkungen der Kirchenväter zu erkennen.

VII. Ausblick auf die mittelalterliche Exegese der Ringkampferzählung, verdeutlicht am Beispiel Raschis

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wenn man die exegetischen Arbeiten der mittelalterlichen Ausleger gründlich und in vollem Umfang untersuchte, vor allem die kabbalistische Exegese wegen der damit verknüpften besonderen Voraussetzungen, aber es ist sicher angebracht, sich einen groben Überblick über wenigstens eine der Hauptrichtungen zu verschaffen, und dafür bietet sich aus wirkungsgeschichtlichen Gründen am ehesten Raschi als Hauptvertreter des aschkenasischen Judentums an.

Schon ein flüchtiger Blick auf seine Auslegung des Seder wjšlḥ zeigt, in welch hohem Maße er von der Midraschliteratur abhängig ist. Neu sind allenfalls einige philologische Erklärungen zu hapax legomena wie wj'bq oder selten vorkommenden Wörtern wie wtqʿ, die verraten, daß er sprachwissenschaftlich besser geschult ist als seine Vorgänger aus der Antike. Aber neue Aspekte oder eine neue Sicht der Erzählung selbst kann man nicht darin entdecken. Wohl hat er nur eine bestimmte Auswahl aus der Fülle der Traditionen getroffen, so daß man daraus vorsichtig gewisse Schlußfolgerungen ziehen kann. Betrachtet man seinen Kommentar unter diesem Gesichtspunkt, so fällt auf, daß das Thema des Rangstreits zwischen Dienstengeln und Gerechten gar nicht mehr vorkommt, höchstens in versteckter Form zu Vers 27, wo er auf den Midrasch anspielt, der in BerR 78,2 überliefert ist, um auszudrücken, daß Jakob sich den Segen von dem Engel erzwang, statt zu warten, bis Gott ihn in Bethel segnen würde[1]. Vielleicht darf man daraus folgern, daß Raschi dieses Thema nicht für aktuell hielt.

---

1) In dieser verkürzten und anders akzentuierten Form dient er nicht nur dazu, die Ringkampferzählung mit Hos.12,4f. und Gen.35,1o zu verknüpfen, sondern die Hartnäckigkeit Jakobs im Kampf um den Segen zu betonen, das heißt die trotzige Beharrlichkeit im Ringen um Durchsetzung des unangefochtenen Rechts auf politische Machtausübung.

Anders steht es dagegen mit der Thematik der konkurrierenden Machtansprüche Jakob/Israel und Esau/Edom/Rom. Schon der Sprachgebrauch verrät, daß das Feindbild unverändert erhalten geblieben ist. Dies beweist allein schon die stereotype Wendung "Esau, der Frevler", die im Kommentar zu unserem Seder an folgenden Stellen vorkommt: Zu Gen.32,7; 32,12; 17 (hier ohne Esau) und 33,3; 33,6 (ohne Esau); hinzu kommt die auch schon im Midrasch bezeugte Auffassung, daß bei dem Durchgang durch die Jabbokfurt Jakobs Tochter Dina nicht erwähnt wird, weil sie in einem Kasten versteckt wurde, um sie vor der Begehrlichkeit Esaus zu schützen - ein Zeichen dafür, daß man dem Feind von vornherein alles Böse zutraut, auch wenn der Text als solcher überhaupt keinen Anhaltspunkt dafür bietet. Auch sonst wird - trotz mancher Differenzierung im einzelnen - die eschatologische Grundlinie festgehalten, daß Esau/Edom/Rom dem göttlichen Gericht entgegengeht, wie das Obadjazitat zu Gen.33,14 verdeutlicht.

Was nun die Ringkampferzählung selbst betrifft, so wird nicht nur durch den Kontext das der Tradition entnommene antirömische Vorzeichen gesetzt, sondern auch durch den Text selbst bestätigt, vor allem dadurch, daß der Engel nach der Tradition des Midraschs mit dem Engelfürsten Esaus identifiziert wird. Dadurch wird der grundsätzliche Charakter der Auseinandersetzung zwischen Jakob/Israel und Esau/Edom/Rom betont. Im einzelnen wird dies durch zwei Motive ausgeführt: das Motiv der Segnung und das Motiv der Umbenennung, wozu neben Gen.32,29 noch 35,1o herangezogen wird. Im Motiv der Segnung nimmt Raschi den Gedanken aus Midr.Ag. wieder auf, wonach der unrechtmäßig erworbene Segen nun in einen rechtmäßigen umgewandelt wird, so daß der Erwählungsanspruch Israels legitimiert wird. Das kommt in Raschis eigenem Zusatz, in dem er die Umbenennung Jakobs (32,9) kommentiert, sehr deutlich zum Ausdruck:

> "Nicht soll mehr gesagt werden, daß dir die Segnungen durch Betrug und List zufielen, sondern im Sinne von (rechtmäßigem Anspruch auf) Herrschaft und in offenkundiger Weise."

Auch die Erläuterung der Wendung ʿm ʾnšjm durch "Esau und Laban" nimmt die Erklärung des Midraschsauf und unterstreicht damit den Sieg Jakobs/Israels über die feindlichen Völker. Die gleiche Erläuterung wiederholt er noch einmal in ähnlich verstärkter Form zu Gen.35,1o, wo er darauf hinweist, daß der anrüchige Name "Jakob" durch den Namen "Israel" ersetzt wurde:"Das bedeutet Fürst und Herrscher." Die Begriffe śrrh und śr zeigen, daß Raschi den Namen "Israel" von der Wurzel śrr ableitete und so genau übereinstimmt mit TO, das er kannte, ohne es hier allerdings zu erwähnen. An der Hinzufügung des Synonyms Nagid (in seiner Erläuterung zu Gen.35,1o) als Interpretament kann man erkennen, daß er damit nicht bloß eine Tradition weitergab - obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß er als Grammatiker bei seinem Interesse für sprachwissenschaftliche Phänomene auch selbständig diese etymologische Beziehung herausfand - sondern sie akzentuiert herausarbeitete. Dadurch, daß er den politischen Aspekt des Namens "Israel" betonte, hielt er den Anspruch des unter die Völker zerstreuten, machtlosen jüdischen Volkes auf politische Herrschaft aufrecht und gab ihm so gleichsam neue Nahrung. Die beiden Midraschim zu Gen.32,32 von der heilenden Wirkung der Sonne mit Bezug auf Mal.3,2o und der Wiederherstellung der Schöpfungsordnung durch den vorzeitigen Sonnenaufgang enthalten in ihrer hier sehr verkürzt wiedergegebenen Form keinen direkten Hinweis auf die politische Thematik, sondern verdeutlichen nur Jakobs bevorzugte Stellung im Kosmos.

Abschließend kann man sagen, daß Raschi durch die Art, wie er aus der Midraschliteratur auswählte und wie er die Akzente setzte, das Bild Jakobs als Repräsentant Israels und als politischer Gegenspieler Roms ohne Abstriche lebendig erhalten hat.

C. Abschließende Betrachtung

Überblickt man zum Schluß den gesamten Traditionskomplex, wie er sich uns in dieser Arbeit darstellt, so fallen vor allem seine Wandlungen ins Auge. Aber auch der in allen Wandlungen erhalten gebliebene Strom der Kontinuität ist stets sichtbar, so daß man gleichzeitig von Kontinuität und Wandel sprechen kann, wie im Folgenden gezeigt werden soll.
Dieser doppelte Aspekt bestimmt schon die Wiederaufnahme des Ringkampfmotivs bei Hosea. Seinen in einen Rechtsstreit zwischen Gott und seinem Volk eingebauten Anspielungen auf Jakobs Kampf mit Gott bzw. dem Engel - wobei von den schwierigen Fragen der Textüberlieferung einmal abgesehen wird - liegt die gleiche Typologie zugrunde wie der Genesiserzählung. Hier wie dort ist Jakob, wie vor allem die Namensätiologie beweist, Repräsentant des Volkes Israel. Aber während der Verfasser des Genesistextes den Namen "Israel" als Ehrennamen deutet und Jakobs Verhalten in positivem Sinn versteht, ja, eine Tendenz zur Verherrlichung seiner Gestalt sichtbar werden läßt, dient die Bezugnahme Hoseas auf die Ringkampferzählung einzig und allein polemischen Zwecken, nämlich harter Kritik an seinem Volk. Begreiflicherweise spielt in der historischen Konstellation der Wirksamkeit Hoseas eine polemische Auseinandersetzung mit Esau/Edom überhaupt keine Rolle; vielmehr konzentriert sich alles Interesse auf die Anklage gegen Jakob/Israel: Während der Name "Jakob" hier betrügerische Praktiken des Volkes zu symbolisieren scheint, weist der Name "Israel" anscheinend auf Auflehnung gegen Gott hin. So bildet die - im wesentlichen gleiche - Tradition über den ringenden Jakob auf Grund der verschiedenartigen Tendenz einen scharfen Gegensatz innerhalb der hebräischen Bibel.

Wieder ganz anders stellt sich das Verhältnis von Kontinuität und Wandel im hellenistischen Bereich dar. Für Josephus, den Gegner der Zeloten und Anwalt seines Volkes, ist Jakob Sinnbild einer glücklichen politischen Zukunft. Sorgfältig vermei-

det er als Gegner der Zeloten jegliche Anspielung auf die typologische Bedeutung Esaus und damit auf den politischen Feind, aber er läßt keinen Zweifel daran, daß er Jakobs Sieg über den Engel politische, ja weltpolitische Bedeutung beimißt. Sie liegt für ihn darin, daß Israel ewigen Bestand hat und von keiner anderen Nation übertroffen wird, also auch nicht von Rom, obwohl Josephus dies natürlich nicht ausdrücklich sagt. Die Figur des Engels dient ihm hierbei als Sprachrohr seiner eigenen politischen Überzeugung. Als gottgesandter Bote erfüllt er die Funktion eines Propheten, dessen Voraussage unumstößliche Gültigkeit besitzt. Das Unterpfand oder Siegel dafür stellt der Name "Israel" dar, in dem Kampf und Sieg des Volkes symbolischen Ausdruck finden. Viel deutlicher als die Genesiserzählung selbst, die eher in verschlüsselter Form redet, hat Josephus den Aspekt der politischen Herrschaft herausgearbeitet.

Geradezu unpolitisch wirkt dagegen die Interpretation der Ringkampferzählung im Buch der Weisheit. Der typologische Aspekt der Jakobsgestalt steht ganz im Dienst paränetischer Unterweisung. Esau als Typos des Ungerechten und Jakob als Typos des Gerechten bilden hier einen polaren Gegensatz, doch ohne politische Bedeutung. Auch hier ist Jakob als der Sieger dargestellt, aber er hat keinen körperlichen Ringkampf zu bestehen. Dies wäre dem unbekannten Verfasser des Buches der Weisheit angesichts seiner aufgeklärten Adressaten offenbar zu mythisch gewesen. So entmythologisiert er die rätselhafte Erzählung, indem er das Ringkampfgeschehen in ein geistig-ethisches Ringen transformiert. Dabei verwandelt er den geheimnisvollen nächtlichen Gegner in eine symbolische Frauengestalt, die nicht gegen ihn kämpft, sindern ihm als hypostasierte Weisheit helfend zur Seite steht. Damit nimmt er dem körperlich Greifbaren seine massive Schwere und hüllt es in eine durchsichtige Metaphorik, die dem gebildeten Leser ein vergeistigtes Verständnis dieser uralten Tradition ermöglichte und tiefere Einsicht in ein sonst womöglich obskures Geschehen vermittelte. Auf diese

Weise entstand aus der biblischen Vorlage ein völlig neues Konzept: Am Beispiel des siegreich um die Frömmigkeit ringenden Ahnherrn, der so zum Vorbild für alle nach Gerechtigkeit Strebenden wurde, konnte die überragende Wirksamkeit der Weisheit, gleichzeitig ein Schlüsselbegriff der hellenistischen Philosophie, erkannt werden.

Zu einer ganz eigenartigen Kombination fügen sich Kontinuität und Wandel in Philos Interpretation der Ringkampferzählung. Viel stärker als der Verfasser des Buchs der Weisheit greift Philo auf die biblische Erzählung selbst zurück, knüpft an ihre Begriffe und Vorstellungen an und bringt mehrmals Zitate daraus, freilich nach LXX oder ihr nahestehenden Versionen. Insofern hält Philo uneingeschränkt an der biblischen Tradition der Ringkampferzählung fest. Und doch hat er sie dermaßen verwandelt, daß sie wie ein völlig neues Gebilde wirkt. Dies ist auch dadurch bedingt, daß er die biblische Erzählung mit Hilfe der Terminologie interpretiert, mit der er auf Grund seiner Bildung vertraut war und die er bei den ebenso gebildeten Lesern voraussetzen konnte, und zwar handelt es sich dabei um Begriffe und Vorstellungen aus der Weisheitslehre, dem Platonismus und der Stoa. Diese Synthese kann man deutlich an der Art und Weise erkennen, wie er die Typologie Jakob/Israel durchführt. Beide Namen werden so interpretiert, daß dabei der Bezug auf konkrete geschichtliche, politische und geographische Gegebenheiten gänzlich abgestreift wird, abgesehen davon, daß die Bedeutung des Namens "Israel" nicht nur für den Patriarchen, sondern auch für das Kollektivum gilt. Der Name "Jakob", der positiv gedeutet wird, wenn er auch eine niedrigere Stufe als der Name "Israel" symbolisiert, ist Ausdruck für ein Verhalten, das eine zeit- und geschichtslose Größe darstellt, desgleichen der auf die höchste Stufe hinweisende Name "Israel". Während Jakob den Typos desjenigen repräsentiert, der das Laster, verkörpert durch Esau, "an der Ferse packt" und sich so beharrlich in der Tugend übt, versinnbildlicht Israel denjenigen, der da-

für der Schau Gottes und damit der Vollkommenheit teilhaftig wird. Dieses höchste Ziel aber erreicht er nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch den Beistand des Engels, der ihn nicht bekämpft, sondern als Logos bzw. Sophia, also das Prinzip der göttlichen Offenbarung, anleitet. Die biblische Ringkampferzählung hat damit eine Transformation erfahren, die von dem spannungsvollen Gefüge des ursprünglichen Textes weit entfernt ist. Die Verschmelzung von biblischen und philosophischen Vorstellungen hat nämlich zu einer Harmonisierung seiner kühnen und dialektischen Aussagen geführt und dieser vielschichtigen Erzählung ein beinahe einheitliches Gepräge gegeben.

Sehr viel anders stellt sich das Verhältnis von Kontinuität und Wandel in den rabbinischen Traditionen dar. Hier finden wir eine deutliche Anknüpfung an die geschichtlich-politische Tendenz der Ringkampferzählung samt ihres Kontextes und eine geradlinige Fortführung, ja Zuspitzung der darin angelegten Polarisierung der auf Jakob/Israel und Esau/Edom bezogenen Typologie. Es handelt sich dabei um eine in erster Linie politische Aktualisierung des Textes, die aus den Erfahrungen der politischen Situation während der Zeit der Beherrschung des jüdischen Volkes durch die Römer erwuchs. Jakob ist hier zur Symbolfigur des Kampfes gegen den politischen Feind geworden, und der Name "Israel" zum Sinnbild des politisch-religiösen Herrschaftsanspruchs und des eschatologischen Sieges. Diese Radikalisierung der Ringkampferzählung findet vor allem Ausdruck in der Idee, den unbekannten nächtlichen Gegner Jakobs mit dem Völkerengel Esaus zu identifizieren, einer Idee, die erst geboren werden konnte, nachdem das Frühjudentum die Weichen für eine differenzierte Engellehre gestellt hatte. Aber vor allem äußert sich darin die in den Aufständen gegen die Römer genährte Überzeugung, daß ein derart tückischer Anschlag auf Jakob/Israel, wie er in der Genesiserzählung berichtet wurde, von einer Macht herrühren mußte, die im Bunde mit dem politischen Erzfeind stand und ihn sozusagen ideologisch stützte. Interessant ist

die exegetische Begründung dafür, nämlich die Beobachtung, daß zwischen Gen.32,31 und 33,1o eine enge Beziehung besteht. Der Bericht vom Sieg Jakobs/Israels über den Völkerengel der verhaßten Besatzungsmacht bot demnach eine glänzende Möglichkeit, die Überlegenheit des heldenhaften Ahnherrn als eine positive Vorentscheidung zu deuten, die den endgültigen Sieg in der eschatologischen Zukunft garantierte. Auf diese Weise blieb den Adressaten das politische Feindbild stets gegenwärtig, und schon die Nennung des Namens "Israel" konnte in ihnen die Hoffnung auf Überwindung der politischen Ohnmacht stärken.
Auf der anderen Seite wurde der Name "Israel" zum symbolischen Ausdruck eines theologischen Sachverhalts, nämlich der religiösen Überzeugung, daß Jakob als ṣdjq durch seinen Sieg über den Engel seine qualitative Überlegenheit über die Dienstengel erwies. Diese aus dem Thema des Rangstreits zwischen Engel und Mensch erwachsene Idee, die im Dienst der reinen Gottesverehrung steht, ist als solche nicht im Text der Ringkampferzählung verankert, ließ sich aber leicht hineininterpretieren, zumal die Identifikation des ʾjš aus Gen.32,25 mit mlʾk durch Hos.12,5 vorgegeben war.
Auch die der Paränese dienende Idee, in Jakob ein Paradigma für Saumseligkeit, also Nichteinlösung eines Gelübdes in der Toraherfüllung, zu sehen, so daß der Ringkampf zum Züchtigungsmittel wird, hat keinen Anhaltspunkt im Text als solchem - Jakob, der zwar auch in diesem Fall als ṣdjq gilt, versinnbildlicht damit den Typos dessen, der sich vor Gott schuldig gemacht hat, aber durch schwere göttliche Heimsuchung dazu geführt werden soll, seinen Fehler zu revidieren. Gleichzeitig ist diese thematische Ausgestaltung der Ringkampferzählung insofern mit der Esau/Edom-Typologie verbunden, als Samael, der Völkerengel Esaus, als Werkzeug der Heimsuchung fungiert. Damit gewinnt sie zugleich auch politischen Charakter: Die Züchtigung ist nämlich als Vernichtungskampagne Roms zu verstehen, allerdings ohne ihr Ziel zu erreichen.
Die paradigmatische Bedeutung Jakobs schließt aber auch noch

viele Einzelaspekte der Ringkampferzählung ein, die teilweise eher Randerscheinungen darstellen, von den Rabbinen aber zu wichtigen Symbolen ausgestaltet wurden.
In jedem Einzelfall bildet der Bibeltext den Ausgangspunkt: Insofern wird die Kontinuität gewahrt. Aber es herrscht nicht das Verständnis des einfachen Wortsinns, sondern dem einzelnen Vers, ja sogar dem einzelnen Wort, die meist aus dem Zusammenhang herausgelöst werden, legt man eine tiefere Bedeutung bei, mit anderen Worten: Sie dienen gleichsam als Sprungbrett für Gedanken, die aus anderen Zusammenhängen in den Text hineingelegt werden. Der Text wird damit zum Sammelbecken für die verschiedensten Ideen, die ihren festen Bezugspunkt in der Gestalt Jakobs als Symbolgestalt des Judentums haben. Sie entspringen alle dem Verständnis der Rabbinen von dem, was sie als religiös-geschichtliche Berufung des Volkes Israel ansehen.
Methodisch gesehen, boten vor allem zwei Dinge den Ausgangspunkt für eine diesbezügliche Ausgestaltung des Textes: Einmal der Charakter des Textes selbst, nämlich seine knappe, lapidare Form, die vieles offenläßt, Fragen provoziert und nach Antworten drängt, so wie E.Auerbach die biblische Kurzerzählung beschrieben hat, eine Form, die den Anstoß gab zu einer "philologia jôṣärät"(J.Heinemann), und zum zweiten die Möglichkeit, den Text der Torah mit der Haftarah, anderen Prophetentexten und Stellen aus den Hagiographen zu verknüpfen. Auf diese Weise konnten sehr weit entfernt voneinander liegende Dinge miteinander verbunden werden, und der Sinn des Textes wandelte sich in erstaunlichem Maße. Ein einziges Wort, das wortwörtlich oder als Synonym in einem Vers aus den Propheten oder Hagiographen wiederkehrte, konnte eine ideelle Brücke zwischen zwei ganz verschiedenen Zusammenhängen bilden und einen neuen Zusammenhang schaffen. So heftet sich an den Einzelzug, daß Jakob allein an der Jabbokfurt zurückbleibt, die theologische Aussage von der einzigartigen Verbundenheit zwischen Israel und seinem Gott und umgekehrt. Sie äußert sich in der Analogie zwischen dem Handeln Gottes und Israels, nämlich darin, daß sich im Tun der Gerechten, im Tun Israels die Art Gottes wider-

spiegelt, und in der Exklusivität, mit der Gott sich seinem Volk offenbart hat.
Besonders deutlich ist die Kontinuität zwischen der biblischen Erzählung und der rabbinischen Auslegung im Hinblick auf ihren Bezug zur Geschichte Israels zu erkennen, jedoch in weiterentwickelter und radikalisierter Form. Auch hier bilden Einzelheiten wie die Wurzel ʾbq, das nächtliche Dunkel, die Morgenröte, der Sonnenaufgang oder die Berührung der Hüfte Ansatzpunkte für symbolische Ausdeutung, und zwar im Sinne eines groß angelegten Geschichtsbildes. Dieses findet in der Typologie Jakob/Israel und Esau/Edom, die den Hintergrund der Genesiserzählung bildet, sein exegetisches Fundament, wurde aber auf Grund geschichtlicher Erfahrungen und politischer Ideologie so ausgestaltet, daß an die Stelle der biblischen Offenheit eine festgefügte, unabänderliche Vorstellung vom Verlauf der Geschichte Israels und ihrem Ziel rückte. Hierbei trat ein ganz neuer Aspekt in Erscheinung: die Eschatologie. Sie wurde zum eigentlichen Motor des rabbinischen Geschichtsdenkens.
Die Nacht des Exils, Berührung und Verrenkung der Hüfte als symbolischer Ausdruck für das Martyrium, und der Name "Israel" als Sinnblid für den Kampf gegen Rom, diese düstere Sicht der Geschichte Israels wurde nur darum erträglich, weil die Rabbinen in eben derselben Erzählung Züge erblickten, die für sie ebenso zu Symbolen der eschatologischen Hoffnung wurden und damit Ermutigung, Ansporn und Einsatzfreudigkeit bewirkten. Gleichzeitig wurde damit der antirömische Affekt wachgehalten, denn die Aussicht auf Vernichtung des politischen Feindes war die Kehrseite dieser Eschatologie. Der doppelte Aspekt dieser auf die Zukunft zielenden Geschichtsbetrachtung fand vor allem im Bild der Sonne verheißungsvollen Ausdruck. Ihre Strahlen wurden zum Sinnbild des Heils, der Erlösung für Israel und zum Sinnbild des Gerichts, das in der eschatologischen Zukunft über Rom hereinbrechen würde. Dasselbe Bild, diesmal mit besonderer Betonung des Sonnenaufgangs, und zwar des vorzeitigen, wurde gleichzeitig zum Symbol dafür, daß Israel die Mitte der

Schöpfung bildet und die Schöpfungsordnung sich nach ihm ausrichtet. Dieser Gedanke findet sich natürlich noch nicht in der ursprünglichen Erzählung, ist also völlig neu. Er zeugt von dem Nachdenken der Rabbinen über die Frage, in welchem Verhältnis Naturgeschehen bzw. Schöpfungsordnung zum Volk Israel stehen. Doch der Gedanke, daß der Sonnenaufgang in Verbindung damit zu sehen ist, daß Jakob nach den langen Dienstjahren in der Fremde das Land Israel betritt, so daß der Sonnenaufgang zum Symbol für die Rückkehr des Volkes in sein Land in der eschatologischen Zukunft wurde, hat einen gewissen Anhalt im biblischen Text: Gerade, als Jakob den Kampf gegen den Dämon, der ihn am Betreten des verheißenen Landes hindern wollte, siegreich bestanden hat, geht die Sonne auf, ein Zeichen dafür, daß die Bahn frei für die Rückkehr ist. Die weitere symbolische Ausdeutung, der zufolge das Wohnen des Volkes im Lande Israel bedeutet, daß das Licht der Torah leuchtet, geht allerdings weit über den Text der Genesis hinaus. Dahinter steht die Idee, daß die Erfüllung der Torah und der Besitz des Landes Israel eine innere Einheit bilden in der Weise, daß die Torah nur in Israel voll zur Geltung kommen und denen, die in der Finsternis der Ungerechtigkeit orientierungslos umhertappen, Wegweisung bieten kann. Eng damit verknüpft ist die in vielen Midraschim als selbstverständlich vorausgesetzte oder ausdrücklich betonte Vorstellung, daß Jakob/Israel als Typos des ṣdjq schlechthin zu verstehen ist - eine Auffassung, die den Begriff der Torah als festgefügter Größe voraussetzt und die Bereitschaft, dem Gebot Gottes zu gehorchen, auch wenn man es gar nicht kennt oder versteht, in sich schließt, die also ganz neu in den Genesistext eingetragen wurde. Außerdem liegt ihr der inzwischen voll entwickelte Begriff des Monotheismus zugrunde sowie die Institution des Bēt-Midrasch und das damit verknüpfte Ideal des beflissenen Torahgelehrten.
Diese Gerechtigkeit ist der tragende Grund, das religiöse Fundament, auf dem das Gebäude der politischen Herrschaft zu errichten ist. Sie erst gibt der Sache Israels die Legitimation gegenüber der Sache Roms. Diese Sicht ist natürlich in der alten

Genesiserzählung selbst nicht in ihrem Kontext zu finden. Dort ist der göttliche Segen, der dem hartnäckig ringenden Jakob/Israel zuteil wird, ohne daß er seine Gerechtigkeit unter Beweis gestellt hätte - dieser Gedanke liegt dem Text völlig fern - die Grundlage des politischen Herrschaftsanspruchs. Nun aber ist der Name "Israel" zur Verpflichtung für das Volk geworden, sich für Gott zu heiligen. Der darin enthaltene religiöse und politische Auftrag dient also der höheren Ehre Gottes.
Nicht viel anders sieht das Verhältnis von Kontinuität und Wandel bei Raschi aus. Er hat die in der Genesis angelegte Typologie der Kontrahenten Jakob/Israel und Esau/Edom/Rom, in die Fußstapfen der Midraschliteratur tretend, in derselben scharfen Form wie dort ausgestaltet. Dabei hat er besonderen Wert auf die Deutung des Namens "Israel" im Sinne der Legitimation des politischen Herrschaftsanspruchs gelegt. Wirklich neue Denkansätze aber sind in seinem Kommentar nicht zu erkennen.
Faßt man noch einmal diesen Überlieferungsstrom als ganzen ins Auge, so fällt auf, daß in keinem einzigen Bereich die selbstkritische Sicht der Jakob/Israel-Typologie des Propheten Hosea rezipiert wurde. Zwar zitieren die Rabbinen - und Raschi folgt ihnen darin - öfter Hos.12,5, doch so, daß der Vers, losgelöst aus dem Kontext der prophetischen Anklage gegen Israel, in die vorgegebene Thematik eingeordnet wird. Dies mag zum einen daran liegen, daß man damals im allgemeinen einen Vers nicht von seinem Kontext her interpretierte, sondern ihn isoliert betrachtete, zum anderen aber auch daran, daß Hoseas Kritik nicht in den Zusammenhang der politischen und religiösen Denkschemata der Rabbinen hineinpaßte. So kann man also sagen, daß Hoseas Interpretation der Ringkampferzählung keinen eigentlichen Widerhall in der jüdischen Tradition gefunden hat.

Am weitesten vom ursprünglichen Text entfernt erscheint die gnostisierende Spielart der Ringkampferzählung im "Gebet Josephs". Hier spürt man zwar noch eine gewisse Nachwirkung der

biblischen Jakob/Israel-Typologie, aber in transponierter Form, denn aus dem Sieg Jakobs über Elohim ist nun die Überlegenheit des Engels Israel über den Engel Uriel geworden, also ein Streit innerhalb der Hierarchie der Engel, der zeigt, wie die richtige Engelverehrung aussehen soll.

In diametralem Gegensatz zum jüdischen Verständnis der Ringkampferzählung steht, obwohl einzelne wichtige Interpretamente aus der jüdischen Tradition aufgenommen und verarbeitet werden, die Auslegung der Kirchenväter. Hier hat sich die Typologie völlig gewandelt, so daß man geradezu von Traditionsbruch sprechen kann. Dies kann man schon an ihrem ältesten Vertreter, Justinus Martyr, mit aller Deutlichkeit erkennen. Neben der typologischen Deutung des Engels im Sinne einer Vorabbildung der Inkarnation, also des christlichen Dogmas, erscheint Jakob selbst hier als Prototyp Christi, und zwar als vorausdeutende Verkörperung dessen, der im Ringen mit dem Satan siegreich die Versuchung überwand. Konsequenterweise erhält damit auch der Name "Israel" christologische Bedeutung. Jetzt gilt dieser Name als Ehrenname Christi, während die Hüftlähmung, ähnlich wie der martyriologische Aspekt bei den Rabbinen, auf seine Passion gedeutet wird. Der Name "Israel" versinnbildlicht also nicht mehr das Volk Israel, sondern bezeichnet Jakob als Vorläufer Christi, gleichzeitig aber auch alle, die an Christus glauben, während der Name "Jakob" zum Inbegriff der bloß "fleischlichen" Nachkommen Jakobs wird, denen geistliches Verstehen völlig abgeht und die im Irrtum befangen sind. Diese Abwertung des Namens "Jakob", der nun die ungläubigen Juden meint, ist Ausdruck antijüdischer Polemik.
Bei Clemens von Alexandrien fällt als erstes die starke Abhängigkeit von Philo auf: Auch hier wird der Engel mit dem Logos gleichgesetzt, der Jakob erzieht, während Jakob als asketēs durch die Verleihung des Namens "Israel" zum Gottschauenden geworden ist. Diese Typologie lehnt sich zwar an jüdische Tradition an, wird aber nun ganz vom christlichen Standpunkt aus interpretiert: Der Logos weist auf Christus voraus, und der

Name "Israel", Symbol des innigsten Gottesverhältnisses, wird bei Justin den Juden aberkannt. Auch diese Interpretation ist also im Kern antijüdisch.
Eine ähnliche, allerdings in der erhaltenen Quelle nicht so stark ausgeprägte Abhängigkeit von Philo finden wir bei Origenes. Jakob wird hier zum Typos des christlichen Kämpfers gegen gottfeindliche Mächte stilisiert,und sein Name wird - jedenfalls die Anspielung auf den ätiologischen Deutesatz - im Sinne der LXX verstanden. Ausdrücklich antijüdische Polemik enthält der zitierte Passus nicht; doch zeigt die Einbettung der Ringkampferzählung in den neutestamentlichen Kontext, daß auch hier der Name "Israel" nicht mehr auf Jakob als Typos des jüdischen Streiters bezogen ist, sondern zur Symbolgestalt christlichen Selbstverständnisses geworden ist.
Auch im okzidentalen Bereich finden wir beide Aspekte: Nachwirkungen jüdischer Tradition und christologische Deutung der Ringkampferzählung, gepaart mit antijüdischer Polemik.
Ambrosius mit seinem überaus starken Hang, möglichst jedes Detail allegorisch auszulegen, liest fast die ganze christliche Dogmatik in die Ringkampferzählung hinein bis hin zur Jungfrauengeburt und zu Kreuz und Auferstehung Christi. Gleichzeitig benutzt er die Allegorese als willkommenes Mittel zu antijüdischen Ausfällen. So dient ihm das Motiv des Speisetabus (Gen.32,33) dazu, den Unglauben der Juden zu brandmarken, während er die aus Mal.3,2o und Mi.3,6 entnommene Licht-Finsternis-Metaphorik, die er mit dem Motiv des Sonnenaufgangs verknüpft, zu einer scharfen Gegenüberstellung der Christen als der Gerechten, die den Willen Gottes erfüllen, und der ungläubigen Juden, die der Gottlosigkeit und Treulosigkeit verfallen sind, benutzt. Jakob wird hier eine doppelte Funktion zugeschrieben: Einerseits wird er als Vorläufer der Christen verstanden, andererseits als Ursprung der "im Unglauben erstarrten" Juden.
Etwas zurückhaltender in der Verwendung der Allegorese und in der Polemik wirkt dagegen die Auslegung der Ringkampferzählung bei Augustin, doch im Prinzip hat sich nichts geändert, ja,

man kann sogar eine gewisse Abhängigkeit von Ambrosius erkennen. Hier ist die im Ansatz bei Justin und Clemens von Alexandrien schon sichtbare typologische Deutung der Gestalt des Engels im christologischen Sinne stärker durchgeführt, und zwar so, daß sich in dem nur scheinbar durch Jakob besiegten Engel der scheinbar von den Juden am Kreuz besiegte Christus im voraus abzeichnet. Auf der anderen Seite versinnbildlicht Jakob als "Israel", als Gottschauender, die eschatologische Gottesschau der Christen. Auch hier, wie schon bei Justin und Ambrosius, hat die Gestalt Jakobs doppelte Bedeutung: Als der Gesegnete, als "Israel", repräsentiert er die an Christus Glaubenden, während er als Hinkender die ungläubigen Juden vertritt. So verbinden sich Christologie und Antijudaismus miteinander.

Ein besonderer Aspekt der aufgezeigten Tendenzen wird schließlich in der zitierten Armenbibel sichtbar. Auch hier deutet der Engel auf Christus voraus, während Jakob, der den Weg vom Unglauben zur Gottesschau zurücklegt, typologisch auf den zum glaubenden Sehen gelangten Thomas vorausweist. Im Unterschied zu den vorangehenden Deutungen, in denen der Name "Israel" allgemein auf die Christen bezogen wird, deutet er hier auf einen bestimmten Vertreter derer hin, die an Christus glauben, was allerdings keinen grundsätzlichen Unterschied ausmacht, sondern nur eine Konkretisierung darstellt, die mit den Erfordernissen einer biblia pauperum zusammenhängt. Immerhin ist antijüdische Polemik ausgespart.

Alle diese - exemplarisch zu verstehenden - Beispiele zeigen, daß man auf christlicher Seite die Ringkampferzählung in das eigene Glaubensverständnis integrierte und in der Auseinandersetzung mit dem Gegner verwertete.

Literaturverzeichnis

Quellen aus biblischer Zeit

Biblia Hebraica Stuttgartensia
ed. Elliger,K. - Rudolph,W.
Liber Genesis, ed. Eissfeldt,O., Stuttgart 1969

Biblia Hebraica
ed. Kittel,R., Stuttgart ^{3}1937

The Old Testament in Greek
ed. A.England Brooke,B.D. und McLean,N.
Cambridge 19o6

The Old Testament in Greek according to the Septuagint
ed. Swete,H.B., Cambridge 1925

Septuaginta
ed. Ralphs,A., Stuttgart ^{8}1935

LXX
ed. Wevers,J.W., Göttingen 1974

Quellen aus dem hellenistischen Bereich

Philo's Writings in the Original Greek with English Translation
Colson,F.H. - Whitaker,G.H., London 1929 - 1962

Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum
ed. Kisch,G., Notre Dame, Indiana 1949

Jewish Antiquities, Bd. I
Josephus with an English Translation
Thackeray,H.St.J. - Marcus,R. - Wikren,A. - Feldman,L.H.
Cambridge/Mass. 195o - 1965

Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca
ed. Denis,A.-M. ("proseuchē josēf"), Leiden 197o,
S. 61f.

Quellen aus rabbinischer Zeit, einschließlich der Midrasch-anthologien aus dem Mittelalter

Aggadat Bereschit
ed. Buber,S., New York ^{2}1959
(Nachdruck der Krakauer Ausgabe von 19o3)
- Ag.Ber.

Bereschit Rabbah
ed. Theodor,J. - Albeck,Ch., Jerusalem 1965
- BerR

Bereschit Rabbah
ed. Mirkin,M.A., Tel-Aviv 1956
- BerR

Jalqut Schimoni I und II
ed. Landau,B., Jerusalem 196o, Neudruck
- Jalq

Jalqut Schimoni
ed. Heimann,A., Institut Rab Kuk, Jerusalem 1973
- Jalq

Jalqut ham-Machiri, Psalmen
ed. Buber,S., Berdjczew 1899
- JalqMa

Lekach tob
ed. Buber,S., Jerusalem 196o/61 (Nachdruck)

Midrasch Agada
ed. Buber,S., Wien 1894/95
- Midr.Ag.

Midrasch Haggadol on the Pentateuch Genesis
ed. Mergulies,M., Jerusalem 1947
- MHG

Midrasch Schir ha-Schirim Rabbah
ed. Rubinstein,Z.S., Jerusalem 1965/66
- SchirR

Midrasch Tehillim (Schocher tob)
ed. Buber,S., Wilna 1891

ʾOsar hā-ʾaggādāh, Bd. 1-3
ed. Gross,D., Jerusalem ^{5}1971

Pirqe d'Rabbi Elieser
ed. Luria,D., Warschau 1851/52, Neudruck Jerusalem 1962/63
- PRE

Seder Eliahu Rabbah und Seder Eliahu Zuta
ed. Friedmann,M., Jerusalem ^{2}196o
- SER

Sefär hā-ʾaggādāh
ed. Bialik,Ch.N., Tel-Aviv ^{3}1967

Der babylonische Talmud
ed. Goldschmidt,L., Leipzig-Berlin 1897-1935

Tanchuma
ed. Roisen,A.M., Jerusalem 1971 (Nachdruck der Warschauer Ausgabe)
- Tan

Tanchuma
ed. Sugdal,Ch., Jerusalem 1964/65
- Tan

Tanchuma
ed. Buber,S., Wilna 1885
- TanB

Targum Onkelos, The Bible in Aramaic I
ed. Sperber,A., Leiden 1959
- TO

Targum Palestinense Codex Neofiti I, Bd.1 Genesis
ed. Diez Macho,A., Barcelona 1968
- CN

Targum Pseudo-Jonathan ben Uziel zum Pentateuch
ed. Ginsburger, Berlin 1963
- TPsJ

Thora, Die fünf Bücher Mosche, hebr.-dt. (Bereschit) mit Raschi-Kommentar
ed. Dessauer,J., Tel-Aviv 1967

Torah Schelemah, Bd.5
ed. Kasher,M.M., New York 1952

Quellen aus dem Bereich des christlichen Orients und Okzidents

Sancti Ambrosii Opera, 2.Teil
De Jacob etc., ed. Schekl,C., Prag - Wien-Leipzig 1897
Sancti Ambrosii Opera, 6.Teil
Explanatio Psalmorum XII, ed. Petschenig,M.,
Wien - Leipzig 1919
Sancti Aurelii Augustini Opera
De civitate Dei, libri 1/1o, 11/22, ed. Dombart,B. -
Kalb,A., Turnholti 1955
Clemens Alexandrinus
Paedagogus, ed. Stählin,O., Leipzig 19o5
Clemens Alexandrinus
Stromata I - VI, ed. Stählin,O., Leipzig 19o9
in 3. Auflage neu hg.v. Früchtel,L., Berlin 196o
Clemens Alexandrinus
Stromata Buch VII und VIII,
Excerpta ex Theodoto u.a., ed. Stählin,O., Leipzig 19o9
Hieronymus
Quaestiones hebraicae in libro Geneseos,
ed. de Lagarde,P., Leipzig 1886
Justinus Martyr
(Dialogus cum Tryphone) Gesammelte Werke I, 1-5
ed. u. ins Lateinische übertr.,v.Otto,J.C.Ch.Ritter,
Jena 1876-8o
Origenes
Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übersetzt, mit
kritischen und erläuternden Anmerkungen vers. von
Görgemanns,H. - Karpp,H., in: Texte der Forschung
24, Darmstadt 1976
Origenes
Werke, 5.Bd. De principiis
ed. Koetschau,P., Leipzig 1913

Lexika und andere Hilfsmittel

Allenbach,J. - Benoît,A. - Bertrand,D.A. u.a.,
Biblia Patristica, Paris 1975

Bauer,W.
Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1963

Eben-Schoschan,A.
Ham-millôn hä-ḥādāš, Jerusalem 1966

Field,F.
Origenes Hexapla I, Hildesheim 1964
(Nachdruck der Oxforder Ausgabe 1875)

Galling,K. (ed.)
Die Religion in Geschichte und Gegenwart
Tübingen 1957-65

Gesenius,W. - Buhl,F.
Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin - Göttingen - Heidelberg 1962
(Nachdruck)

Heimann,A.M.
Sefär Tôrāh hak-k^{e}tôbāh w^{e}ham-māsôrāh, Teil 1,
Tel-Aviv 1965

Jacob b.Hayim Ibn Adoniya
Biblia Rabbinica (Miqr$^{\text{'}}$āôt g^{e}dôlôt), Jerusalem 1972
(Nachdruck der venezianischen Ausgabe von 1525)

Lavy,J.
Langenscheidts Handwörterbuch hebräisch-deutsch,
Berlin 1975

Levy,J.
Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim,
Darmstadt 1963 (Nachdruck)

Liddell,H.G. - Scott,R.
Greek-English Lexicon, Oxford ^{9}1940

Mandelkern,S.
Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Jerusalem - Tel-Aviv 1967

Meyer,R.
Hebräische Grammatik I - IV
Berlin 1966-72

Menge,H.
Langenscheidts Taschenwörterbuch altgriechisch-deutsch,
Berlin 1974

Negev,A.
Archäologisches Lexikon zur Bibel, Jerusalem 1972

Reicke,B. - Rost,L.
Biblisch-historisches Handwörterbuch Bd. 1-3,
Göttingen 1963-66

Roth,C. (ed.)
Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1972-76
Vol. I - XVI, Keter Publishing House, Jerusalem 1971,
Vol. I 1972

Wutz,F.
Onomastica sacra, Leipzig 1914

Übersetzungen

Arenhoevel,A. - Deissler,A. - Vögtle,A.
Jerusalemer Bibel, Deutsche Ausgabe mit Erläuterungen,
Freiburg ^{6}1968

Augustinus, Aurelius
De civitate Dei, deutsch übersetzt von Schröder,A., in:
Bibliothek der Kirchenväter 1.16.28
Kempten - München 1911-16

Buber,M.
Die fünf Bücher der Weisung, Köln ^{3}1954

Clemens von Alexandrien
Der Erzieher, übersetzt von Stählin,O., in:
Bibliothek der Kirchenväter 2,8, München 1934

Clementz,H.
Jüdische Altertümer, Köln o.J.

Cohn,L. - Heinemann,J.
Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung, Bd. 1-6, ^{2}1962-64

Epstein,I.
The Babylonian Talmud, London 1935-52

Etheridge,J.W.
The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum, New York 1968

Freedman,H. - Simon,M.
Midrasch Rabbah, Genesis II, London 1961

Friedlander,G.
Pirkê de Rabbi Eliezer, New York ^{2}1965

Justinus Martyr
Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, übersetzt von Haeusser,Ph., in: Bibliothek der Kirchenväter 33, Kempten 1917

Kautzsch,E.
Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 19oo

Luther,M.
Die Bibel nach der deutschen Übersetzung M.Luthers, revidierter Text, Stuttgart 1964

Schalit,A.
Josef b. Mattityahu, Qadmôniôt haj-j^{e}hûdîm I, Jerusalem - Tel-Aviv o.J.

Wünsche,A.
Bibliotheca Rabbinica, Leipzig 188o-85
Nachdruck Hildesheim 1967

Zürcher Bibel
Zürich o.J.

Kommentare, Monographien und Aufsätze

Abrego,J.M. - Schökel,L.A.
Rezension des Buches "Narrative Art in Genesis" von Fokkelman,J.P., Bibl.1977, S.11o-112

Ackroyd,P.R.
Hosea and Jacob, VT 13,1963, S.245-259

Albright,W.F.
The Names "Israel" and "Judah"with an Excursus on the Etymology of Tôdâh and Tôrâh, JBL 46, 1927

Auerbach,E.
Mimesis, Bern, ^{6}1977

Bacher,W.
Die Agada der Tannaiten, I, Straßburg 1884

- " -
Die Agada der Palästinensischen Amoräer, Straßburg 1892-99

Barthes,R.
La lutte avec l'ange, Analyse textuelle de Genèse 32, 23-33, in: Analyse structurale et Exégèse biblique, ed. Barthes,R. u.a., Neuchâtel 1971, S.27-39

Bartlett,J.R.
The Land of Seir and the Brotherhood of Edom, JThSt 2o, Oxford 1969

Ben-ʾOr,J.L.
Ḥātān-dammîm wᵉjʿaᵃqob-jiśrʾaêl
Bêt Miqrʾa 19, Jerusalem 1973/74

Bergmann,F.
Jakob's Traum zu Bethel, Jakobs Ringkampf mit Gott, Bileams Geschichte und Wahrsagungen, Straßburg 1884

Berve,M.
Die Armenbibel, in: Kult und Kunst - Vierter Band, Beuron 1969

Böhlig,A.
Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus, Manuskript

Böhmer,E.
Das erste Buch der Thora, Halle 1862

Buber,M.
Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs (Vortrag 1927), in: Buber,M. - Rosenzweig,F., Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936

Buber,M.
Darkô šäl miqrʾä, Jerusalem 1964

Cohen,G.D.
Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in: Altmann,A., Jewish Medieval and Renaissance Studies, Cambridge,Mass., 1967, S.19-48

Coote,R.
The Meaning of the Name Israel, in: HThR 65, 1972, S.137-142

Couffignal,R.,
Jacob lutte au Jabboq, Revue thomiste 4, 1975, S.582-597

Cruells,A.
El Relato de Gn.32,23-33, in: Estudios Franciscanos 78, Barcelona 1977, S.27-91

Danell,G.A.
Studies in the Name Israel in the Old Testament, Uppsala 1946

Diedrich,F.
Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hos.12,1 - 13,3, Diss.Bochum 1974/75

Dillmann,A.
Die Genesis, Leipzig 1875

Dommershausen,W.
Israel: Gott kämpft, TThZ 78, 1969

Ehrlich,A.B.
Miqrʾa kipheyšûtô, vol.I, in: The Library of Biblical Studies, ed. Orlinsky,H.M., New York 1969

Eising,H.
Formgeschichtliche Untersuchungen zur Jakobserzählung

der Genesis, Emsdetten 1940

Eissfeldt,O.

Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen, in: Kleine Schriften I, Tübingen 1962 (zuerst erschienen in Gunkel-Festschrift 1923), S.84-104

- " -

Non dimittam te, nisi benedixeris mihi, in: Kleine Schriften III, Tübingen 1966, S.412-416 (zuerst erschienen in: Melanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, Brüssel 1957)

- " -

Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, in: OLZ 58, 1963, S.325ff.

- " -

Hexateuch-Synopse, Darmstadt 1973

Elliger,K.

Der Jakobskampf am Jabbok, Kleine Schriften zum AT, München 1966, S.142-173 (zuerst erschienen in ZThK 48,1951)

Finkel,J.

Lidemûtô šäl jaʿaqob ûmaʾaʿbaqô ʿim ham-malʾak, Hagût ʿibrît beʾamärîqäh, Bd.1, Tel-Aviv 1972, S.101-111

Fohrer,G.

Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969

Fokkelman,J.P.

Narrative Art in Genesis, Studia Semitica Neerlandica 17, 1975, S.208-231

Fretheim,T.E.

The Jacob Traditions, Interpretation 26, 1972, S.419-436

Fuchs,H.

Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938

Ginzberg,L.

The Legends of the Jews, Bd.I Philadelphia ^{11}1961,

Bd.V ^{7}1955

Good,E.M.

Hosea and the Jacob Tradition, VT 16, 1966, S.137-151

Goodenough,E.R.

By light, light, London 1935

Gunkel,H.

Genesis, Göttingen 1922

- " -

Jakob, in: Preußische Jahrbücher 176, 1919, S.339ff.

Heinemann,J.

Darkê hā-ʾaggādāh, Jerusalem 197o

- " -

Josephus' method in the Presentation of Jewish Antiquities, in: Zion 5, 1939/4o, S.18o-2o3

Heinisch,P.

Das Buch Genesis, Bonn 193o

Hentschel,G.

Jakobs Kampf am Jabbok (Gen.32,23-33) - eine genuin israelitische Tradition? Dienst der Vermittlung, Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt, (Erfurter Theologische Studien) EThSt 1977

Hermisson,H.J.

Jakobs Kampf am Jabbok, ZThK 71/3, 1974, S.239-261

Herr,M.D.

Art.Midrasch, in: EJ 11, Spalte 15o7-1514, Jerusalem 1972

Holladay,W.L.

Chiasmus, the Key to Hosea XII 3-6, VT 16, 1966, S.53-64

Huonder,V.

Israel, Sohn Gottes. Orbis Biblicus et Orientalis 6, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1975

Jacob,B.

Das erste Buch der Tora, Genesis, New York (Nachdruck der Ausgabe des Schocken-Verlags 1934)

Jepsen,A.
Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten. Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig, Gesellschaftliche und sprachwissenschaftliche Reihe 13, 1964, S.427-44o

Kaiser,O.
Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel. BZAW 78, Berlin 1959 (zuerst erschienen als Ev.-theol.Dissertation Tübingen 1956)

König,E.
Genesis, Gütersloh 1925

Kraus,H.J.
Psalmen Bd.1 und 2. BK XV/1 und 2, Neukirchen ^{2}1961

Maag,V.
Jakob - Esau - Edom. ThZ 13,1957, S.418-429

Maier,J.
Geschichte der jüdischen Religion, Berlin 1972

- " -
Die Gottesvorstellung Altisraels und die kanaanäische Religion, in: Bibel und zeitgemäßer Glaube, ed. Schubert, K., Klosterneuburg 1965, S.135-158

Mann,J.
The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, Vol.I(3 Teile) , Cincinnati 194o

Marcus,R.
The Hebrew Sibilant Sin and the Name Israel, JBL 6o, 1941, S.141-15o

Marmorstein,A.
The Old Rabbinic Doctrine of God, London 1937

Martin-Achard,R.
Un exégète devant Genèse 32,23-33, in: Analyse structurale et Exégèse biblique, ed. Barthes,R. u.a., Neuchâtel 1971, S.41-62

McKenzie,J.L.
Jacob at Peniel: Gen.32,24-32. CBQ 1963, S.71-76

Mhršq,A.A.
wj'bq 'jš 'mw, Hagut 'ibrît bibᵉrît ham-mᵉ'azᵉt, Jerusalem 1976, S.65-67

Naor,M.
Mitteilungen, ZAW 49,1931, S.317-321

Nötscher,F.
"Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt 1969

Noth,M.
Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948

- " -
Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Beiträge zur Wissenschaft vom AT und NT, III 1o, 1928, Nachdruck Hildesheim 1966

Proksch,O.
Die Genesis, Leipzig 1924

de Pury,A.
Jakob am Jabbok, ThZ 35/1, 1979, S.18-34

v. Rad,G.
Das erste Buch Mose, in: Das Alte Testament Deutsch, Göttingen 1956

- " -
Theologie des Alten Testaments I und II, München 1958 und 196o

Rappaport,S.
Agada und Exegese bei Flavius Josephus, Wien 193o

Reindl,J.
Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments, EThSt 25, Leipzig 197o

Rendtorff,R.
Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Berlin 1976

Robinson,H.W.
The Hebrew Conception of Corporate Personality, BZAW 66, 1966

Roth,W.
Structural Interpretations of Jacob at the Jabbok, Biblical Research Vol. XXII, 1977, S.51-62

Rudolph,W.
Hosea, Kommentar zum AT, Gütersloh 1966

Ruppert,L.
Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, Bibl.52, 1971, S.488-5o4

Sabourin,L.
La lutte de Jacob avec Elohim, Sciences Ecclésiastiques, 1958, S.77-89

Sachsse,E.
Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens jśr'l. ZAW 34, S.2ff.

Schäfer,P.
Taḥ^{a}rôt bên mal'a^{-}k le'ādām bit^{e}fillat jôsäf ha-ḥîsônît ub^{e}sifrût ḤZ''L, in: Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies III, Jerusalem 1977, S.511-515

- " -
Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Berlin 1975

Schmid,H.H.
Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976

Schmidt,N.
The Numen of Penuel, JBL 45, 1926, S.26o-279

Scholem,G.
Artikel "Samael" in: JE 14, Jerusalem 1971, Spalte 719-22

Seebass,H.
Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahwevereh-rung in Israel, BZAW 98, 1966

Skinner,J.
A Critical and Exegetical Commentary on Genesis,

Edinburgh 1912

Smith,J.Z.
The Prayer of Joseph, in: Religions in Antiquity, ed. Neusner,J., Leiden 1968, S.253-294

Stein,E.
Zur apokryphen Schrift "Gebet Josephs", MGWJ 81, 1937, S.28o-286

- " -
Philo und der Midrasch, Gießen 1931

- " -
Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia, BZAW 51, Gießen 1929

Stoebe,H.J.
Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabboks-Perikope, ETh 14, 1954, S. 466-474

Strack,H.L.
Die Genesis, München 19o5

- " -
Einleitung in Talmud und Midrasch, München ^{6}1976

Talmon,S.
Darkê has-sippûr bam-miqrᵓā, Jerusalem 1968 (Nachschrift von Gîl,G.)

Teze,J.M.
La lutte de Jacob avec l'ange, Christus 9, Paris 1962, S.69-77

v.Trigt,F.
La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq, Gen.XXXII 23-33. OTS 12, 1958, S.28o-3o9

Tucker,G.M.
Form Criticism of the Old Testament, Philadelphia 1971, S.41-54

Vollmer,J.
Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja, BZAW 119, Berlin 1971

Volz,P. - Rudolph,W.
Der Elohist als Erzähler - ein Irrweg der Pentateuchkritik? BZAW 63, 1933

Vriezen,Th.C.
La tradition de Jacob dans Osée XII, OTS 1, 1942, S.64-78

Wächter,L.
Israel und Jeschurun, in: Schalom, Studien zu Glaube und Geschichte Israels, Festschrift A.Jepsen, ed. Bernhardt, K.H., Stuttgart 1971, S.58-64

Weiser,A.
Das Buch der zwölf Kleinen Propheten, in: ATD 24, Göttingen 1963

- " -
Artikel "Jakob", in: RGG III, Spalte 517-52o, Tübingen 1959

Westermann,C.
Die literarische Gestalt der Vätergeschichten und ihre traditionsgeschichtliche Bearbeitung, in: Erträge der Forschung 48, Genesis 12-5o, Darmstadt 1975

- " -
Genesis, 11. Lieferung BK AT, Neukirchen - Vluyn 1977

White,H.C.
French Structuralism and OT Narrative, Sem 3, 1975, S.99-127

Wolfson,H.A.
Philo, vol. I und II, Cambridge 1962

Wolff,H.W.
Hoseas geistige Heimat, München 1964

Abkürzungen von Zeitschriften, Nachschlagewerken und Kommentarreihen

ATD	Altes Testament Deutsch
Bibl.	Biblica
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
EJ	Encyclopaedia Judaica
ETh	Evangelische Theologie
EThSt	Erfurter Theologische Studien
HThR	Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JThSt	Journal of Theological Studies
MGWJ	Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OTS	Oudtestamentische Studiën
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
Sem	Semeia
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
ThZ	Theologische Zeitschrift
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Abkürzungen der Werke Philos von Alexandrien

agr.	De agricultura
conf.	De confusione linguarum
ebr.	De ebrietate
leg.all.	Legum allegoria
migr.	De migratione Abrahami
mut.	De mutatione nominum
post.	De posteritate Caini
praem.	De praemiis et poenis
sacr.	De sacrificiis
somn.	De somniis I

Andere Abkürzungen

b	babylonischer Talmud
Jub.	Jubiläenbuch
MT	Masoretischer Text
R.	Rab(bi)

Als ethnische und religiöse Gemeinschaft, die seit rund zweieinhalb Jahrtausenden ihre Existenz und Identität in der Zerstreuung behaupten muß, weist das Judentum ein besonders vielfältiges und wechselhaftes Umweltverhältnis auf. Einerseits ist es ständig mehr oder minder der Einwirkung der jeweiligen Umwelt ausgesetzt, nimmt an deren Zivilisation, Sprache und Kultur Anteil, und prägt mit den so aufgenommenen Mitteln auch das eigene Selbstbewußtsein aus. Andererseits übt es selber Einfluß auf die Umwelt aus und wird oft zu einem dynamischen Faktor in den verschiedensten kulturgeschichtlichen Bereichen. Gleichzeitig kommt es aber auch zu Spannungen im Umweltverhältnis, bis zu einem gewissen Grade durch das Bedürfnis von Religionsgemeinschaften zur Abgrenzung und Selbstabgrenzung bedingt, fast immer durch die Minderheits- und Diasporasituation verschärft, und oft durch judenfeindliche Tendenzen in religiösen oder weltanschaulichen Strömungen von existenzgefährdendem Ausmaß. Fehlen solche Spannungen und nimmt angesichts des problemlosen Umweltverhältnisses die Assimilation überhand, treten im Judentum selbst Gegenströmungen auf, die eine Profilierung in ethnischer oder religiöser Hinsicht mit dem Ziel der Selbstbehauptung zum Ziel haben. Diesen vielfältigen, zum Teil auch ineinanderlaufenden oder gar gegenläufigen Prozessen nachzuspüren, ist das Ziel der Reihe „Judentum und Umwelt", die mit einer Studie zur Geschichte des Hebräischen eröffnet wird, der Sprache, die für die Selbstbehauptung des Judentums durchgehend von erstrangiger Bedeutung ist.

CHIESA, BRUNO
THE EMERGENCE OF HEBREW BIBLICAL POINTING
The indirect Sources

Frankfurt/M., Bern, 1979, 92 p.
JUDENTUM UND UMWELT. Bd. 1
ISBN 3-8204-6419-0 pb. sFr. 29.-- *)

The insertion in the Biblical text of the signs for marking vowels and accents has been the result of a centuries-long process. We possess, however, only very few documents relating to the introduction and the early history of Hebrew vocalization systems. This book provides every student and scholar interested in Biblical and textual studies with a complete collection of those documents. It attempts to analyze the available evidence basing on a critical approach, with detailed footnotes and a reproduction of the texts themselves.

Contents: *1. The controversy about the historicity of the pointing. 2. Tiberian and non-Tiberian Masoretic schools. 3. The witness of Qirqisani. 4. Dating.*

HECKER, NORBERT
BETTELORDEN UND BÜRGERTUM
Konflikt und Kooperation in deutschen Städten des Spätmittelalters

Frankfurt/M., Bern, 1980. 293 S.
EUROPÄISCHE HOCHSCHULSCHRIFTEN: Reihe 23, Theologie. Bd.146
ISBN 3-8204-6816-1 br. sFr. 54.-- *)

Die Bettelorden spielen im religiösen Leben der mittelalterlichen Stadt eine wichtige Rolle. Allein durch ihre Anwesenheit oder auch gezielt greifen sie in Auseinandersetzungen und Streitigkeiten ein. Sie stärken die Stellung der Bürger gegenüber weltlicher und geistlicher Stadtobrigkeit; oft führt das zum Konflikt mit dem Weltklerus. Die Stadtbewohner fördern die Bettelmänche, gleichzeitig fordern sie auch mehr Mitsprache in diesem 'städtischen Kloster'. Eine Förderung bis in die Vormundschaft hinein. Gleichzeitig prägen die Mönche auch Frömmigkeitsformen neben der Kirche und beeinflussen auch hier das Verhältnis der Stadtbewohner zur Kirche im Jahrhundert vor der Reformation.

Aus dem Inhalt: *Das Selbstbewußtsein der Bettelorden - Ihr Auftrag - Hilfe und Widerstand bei ihrer Ansiedlung - Konflikte mit Weltklerus und Stadtobrigkeit - Förderung und Abhängigkeit von den Förderern.*

---

*) *unverbindliche Preisempfehlung*
Auslieferung: *Verlag Peter Lang AG, Jupiterstr. 15, CH-3015 Bern*

HIRSCH, HELMUT
MARX UND MOSES
Karl Marx zur 'Judenfrage' und zu Juden

Frankfurt/M., Bern, 1980. 181 S.
JUDENTUM UND UMWELT. Bd. 2
ISBN 3-8204-6041-1
br. sFr. 32.-- *)

Der Autor widerlegt die extremen Positionen, wonach Karl Marx "ausgesprochener Antisemit" war (Edmund Silberner) oder "mit seiner genialen Fragestellung den Kern des Problems traf" (Otto Heller), indem er mittels einer breiteren, entwicklungsgeschichtlichen Analyse der einschlägigen Publikationen und brieflichen Äußerungen beweist, daß Marxens Haltung gegenüber den "Stammesgenossen" - wie es auf anderen Gebieten bei ihm auch der Fall ist - recht komplex und zum mindesten ambivalent war.

Aus dem Inhalt: *Amerikanische Aspekte - Auseinandersetzung mit Bauer - Bruch mit Ruge - Wie es wahrscheinlich geworden - Die Kölner Petition - Die Trierer Petition u.a. Dokumente.*

MANESCHG, HANS
DIE ERZÄHLUNG VON DER EHERNEN SCHLANGE (NUM 21, 4-9) IN DER AUSLEGUNG DER FRÜHEN JÜDISCHEN LITERATUR
Eine traditionsgeschichtliche Studie

Frankfurt/M., Bern, Las Vegas, 1981. 510 S.
EUROPÄISCHE HOCHSCHULSCHRIFTEN: Reihe 23, Theologie. Bd. 157
ISBN 3-8204-5890-5
br. sFr. 95.-- *)

Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) ist in verschiedenen jüdischen Schriften Palästinas und der Diaspora Gegenstand der Auslegung gewesen. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt ist die zutagetretende Tendenz zu verstehen, dem Schlangenbild jegliche Heilkraft abzusprechen. Die frühen gesetzesorientierten Ausleger knüpften an diese Erzählung Erwägungen über Gottes Macht über Leben und Tod und des Menschen Bindung an Gott im Gehorsam gegen das Gesetz. Der vierte Evangelist erblickt in der Aufrichtung dieses Zeichens einen Hinweis auf die Erhöhung Christi am Kreuz.

Aus dem Inhalt: *Deutung eines religiösen Bildes im Zusammenhang mit Wüstentraditionen in Num 21, 4-9 - Auslegung der Erzählung im Buch der Weisheit, in rabbinischen Schriften und in den aramäischen Bibelübersetzungen - Die christliche Auslegung.*

---

*) unverbindliche Preisempfehlung
Auslieferung: Verlag Peter Lang AG, Jupiterstr. 15, CH-3015 Bern

Die Erzählung von Jakobs Ringkampf am Jabbok (Gen. 32,23-33) hat den Scharfsinn und die exegetische Phantasie vieler Ausleger jahrhundertelang beschäftigt - bis zum heutigen Tage. Dieses Buch gibt einen Einblick in die exegetischen Bemühungen moderner Forscher um den Text und in die lange Wirkungsgeschichte innerhalb der jüdischen Tradition, einschließlich von Nachwirkungen im christlichen Bereich. Die dafür in Frage kommenden Texte werden in extenso dargeboten, und der Leser kann sich ein Bild davon machen, wie diese Erzählung im Laufe der Zeit rezipiert wurde. Sie zeigen ihm eine bunte Vielfalt von Aspekten, vor allem im Hinblick auf das Selbstverständnis Israels.

Annelise Butterweck wurde 1928 in Kirn/Nahe geboren. Studium von 1949 bis 1954 an den Universitäten Bonn und Tübingen in den Fächern Ev. Theologie, Latein und Germanistik. Seit 1955 im höheren Schuldienst tätig. 1967/68 Studium der Judaistik in Jerusalem, ab WS 1968 in Köln. 1978 Magisterprüfung in Judaistik, seitdem Lehrauftrag am Martin Buber-Institut für Judaistik der Universität zu Köln.